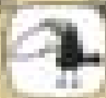
Cemal Kafadar

Kim var imiş biz burada yoğ iken

Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun



metis

Cemal Kafadar

Kim var imiş biz burada yoğ iken

Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun



Metis Yayınları

İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu,
İstanbul Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Kim var imiş biz burada yoğ iken
Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun
Cemal Kafadar

Birinci Basım: Ekim 2009

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan,
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Kapak Resmi ve Vinyetler:
Murat Morova, “Menâzir-i Mensiyye”, 2007

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-706-7

Cemal Kafadar

Kim var imiş biz burada yoğ iken

Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun

Cemal Kafadar, halen Harvard Üniversitesi Ortadoğu Tarihi Bölümü'nde öğretim üyesi. Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State (İki Dünya Âresinde) adlı OsmanlI'nın kuruluş düzenini anlattığı 1995 tarihli bir kitabı bulunmaktadır.



Teşekkürler ve Yayın Bilgileri



1986-94 ARASINDA ayrı yerlerde ve dillerde (üçü İngilizce biri Türkçe) yayımladığım bu yazıların bir bütün oluşturabileceğini gören ve bir kitapta toplanmasını öneren, dostum Fatih Özgüven oldu, kendisine minnettarım. Ayrıca İngilizce metinlerin Türkçeye aktarılmasına ve giriş yazısına emek verdiği, ve benim kaplumbağa yavaşlığında çalışmama tahammül ettiği için kendimi talihli addediyorum. Kitap kapağında “çeviren”, hatta “çekip çeviren” başlığıyla Fatih Özgüven adı çıkmamışsa, bu onun cömertliğindendir.

Yok olmaya yüz tutan canlı türlerinden editörleri yaşatmakta ısrarlı olduğu için Metis Yayınları’na, özellikle Tuncay Birkan’a ve Müge Sökmen'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Ressam Murat Morova, “Menâzır-i Mensiyye (Unutulmuş Manzaralar)” isimli nefis panosundan kapak resmi yapmam konusunda son derece eliaçık davranarak sanat ehlinin hâlâ fütüvvet ehli olabildiğini gösterdi; kendisine müteşekkirim.

Dipnotlar ve tashihlerde yardımlarını esirgemeyen meslektaşlarım İklil Erefe, Himmet Taşkömür ve Ekin Tuşalp'a da teşekkürlerimi sunarak makalelerin yayın bilgilerini bu kitaptaki sırasıyla veriyorum:

“On the Purity and Corruption of the Janissaries”, *Turkish Studies Association Bulletin* 15 (1991): 273-80, Aynı yıl Princeton Üniversitesi’nde Michael Cook'un düzenlediği bir seminer için hazırlayıp sunduğum ve Yeniçerilerle ilgili çalışmalarımın çok daha geniş bir panoramasını veren tebliğ, Norman Itzkovvitz için hazırlanan bir armağan içinde (armağanın editörlüğünü yapan Baki Tezcan'ın ısrarı ve sabrı sayesinde) yayımlandı: “Janissaries and Other Riffraff of Ottoman İstanbul: Rebels Without a

Cause?”, *International Journal of Turkish Studies*, 13 (2007). Ayrıca bkz. Cemal Kafadar, “Yeniçeriler”, *Tarih Vakfı İstanbul Ansiklopedisi*.

“Şelf and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth-Century İstanbul and First Person Narratives in Classical Ottoman Literatüre”, *Studia Islamica* 69 (1989): 121-50.

“A Death in Venice (1575): Anatolian Müslim Merchants Trading in the Serenissima”, *Journal of Turkish Studies* 9 (1986) [=*Raiyyet Rüsûmu: Halil Inalcık'a Armağan*, haz. Şinasi Tekin], s. 191-218. Doktorasını bitirmemiş bir öğrenciye güvenerek bu makaleyi İnalcık armağanı için yazmamı öneren rahmetli hocam Şinasi Tekin'i hürmetle anarım. Makalede ele aldığım belge, Latin harfli çevrimyazı ile birlikte Mahmut Şakiroğlu tarafından yayımlandı: “Venedik Arşivi ve Kitaplıklarından Türk Tarih ve Kültürüne Ait Kayıtlar II”, *Erdem* 6 (1990): 454-62.

“Mütereddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun’un Rüya Defteri, 1641-43”, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 5 (1992): 168-222. O yıllarda saray kütüphanesinin, daha sonra da tüm sarayın, müdiresi olarak Topkapı Sarayı'nda canlı bir araştırma ve kültürel alışveriş ortamı yaratmak için büyük çabalar veren, bu arada yayımladığı yıllıkta benim çalışmama da yer ayıran Filiz Çağman'a şükranlarımı sunarım. Bu makalenin (bir sadeleştirme ile birlikte) kitap olarak yayımlanması ve daha geniş bir okur kitlesine ulaşması dostlarım Şenay Haznedaroğlu ve Raşit Çavaş sayesinde oldu: Oğlak Yayınları, 1994; burada tekrar yayımlamama izin verdikleri için teşekkür ederim. Sadeleştirme, yani Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metinlerin günümüz Türkçesine çevirisi, konusunda hep ikircikli oldum. Ama eğer bu işe koyulmasaydım, Saffet Murat Tura'nın (bkz. “Şeyh ve Ayna”, Şeyh ve Arzu içinde, İstanbul: Metis, 2002) düşündürücü yorumlarını okumak gibi büyük bir zevkten mahrum kalmış olacaktık.

Şu yalan dünyaya geldim geleli
Tas tas içtim ağulan sağ iken
Kahpe felek vermez benim muradım
Viran oldum mor sümbüllü bağ iken

Aradılar bir tenhada buldular
Yaslandılar şıvgalarım kırdılar
Yaz bahar ayında bir od verdiler
Yandım gittim ala karlı dağ iken

Farımaz da deli gönlüm farımaz
Akar gözlerimin yaşı kurumaz
Şimden geri benim hükmüm yürümez
Azil oldum güzellere beğ iken

Karac'oğlan der ki bakın olana
Ömrümün yarısı gitti talana
Sual eylen bizden evvel gelene
Kim var imiş biz burada yoğ iken

Karacaoğlan

GİRİŞ

 KİM VAR İMİŞ BİZ BURADA YOĞ İKEN sorusunu neden hayatın acılarından dem vuran, “tas tas içtim ağuları sağ iken” diyerek başladığı bir şiirin sonunda sorar Karacaoğlan? Kâh âşık kâh düpedüz çapkın sesi ile tanıdığımız şiirlerinde pek görülmeyen, ya da açık edilmeyen bu felsefi-tarihi duyarlığı, neden kendisine kolayca yakıştıramadığımız efkârlı bir şiirin sonuna yerleştirir?

Bu soru sizde bir merak uyandırmadıysa, hatta tarihçilerin bu tür sorularla uğraşmasını yadırgıyorsanız bu kitabı okumanızı tavsiye etmem,

Burada bir araya getirdiğim dört denemede, on altı ve on yedinci yüzyıllar Osmanlı dünyasından oldukça mütevazı dört kişi ve onlarla ilgili bulduğum belgelerin ışığında peşine düştüğüm bazı sorular ele alınıyor: Babasından kalan arazi üzerindeki haklarını korumak için 1521'de divan-ı hümayuna başvuran Mustafa adlı Yeniçeri; 1660-64 arasında İstanbul'da günce tutan Seyyid Hasan adlı derviş; ticaret için gittiği Venedik'te 1575'te ölen Ayaşlı Hüseyin Çelebi; rüyalarını kaleme alarak şeyhine mektupla gönderen ve bu yolla irşad edilmeyi bekleyen Üsküplü Asiye Hatun. Yazıların her biri ampirik malzemeye, arşivlerde ve yazma kütüphanelerinde bulduğum kaynaklara dayanmakla birlikte, tarihçinin “uzak gözlüğü” saydığım yöntem, paradigma ve felsefe meseleleriyle de uğraşır.



Karacaoğlan'ın “bizden evvel gelen”lere seslenişi, Yunus Emre'nin “biz bu ilden gider olduk / kalanlara selam olsun” şiirinde ahiret âlemine göçerken bu ölümlü dünyanın insanlarına yönelen sesinin içbükey yansıması gibidir.[1] Yunus'un aklıda hep ölüm ve ahiret vardır, orayı anlamaya çalışır,

cevapsız kalacağını bilse de mezar taşlarına sorar, ölümlü olmanın ne menem bir şey olduğunu idrak etmek için uğraşır, buralılara yani dünyalılara bu ince elemelerinden bir hisse çıkarır, selam verir, sonra da başını çevirip öteye bakan yoluna devam eder. Karacaoğlan ise hayat doludur, malum, baharın gelip de çiçeklerle donattığı bir dağa baktığını, ya da bir biçimde hayatın orta yerinde durduğunu ifade edecek imgelerle lafa girmeyi sever. Bu efkârlı şiirinde bile, üzerinde ömrünün yarısını tükettiği ama demek ki öbür yarısının hala önünde uzanıp gittiğini düşündüğü bura'dan, ayaklarını sağlamca bastığı dünyadan öteye doğru sual eyler (daha doğrusu, sual eyleme işini bile okura havale eder).[2]

Aradaki fark belli belirsizdir, ama benim için önemlidir: Tarih, yok olanla değil bir zamanlar var olanla ilgilidir. Nitekim, Karacaoğlan da “kim var imiş” diye sorar, onların kanlı canlı insanlar olduklarını hatırlatacak şekilde, şimdi yok olduklarım değil bir zamanlar var olduklarını ifade ederek. Dönüp seyir ettiğimiz zamanlar için bir yokluk söz konusu ise, o bizim yokluğumuzdur, anlama çabasıyla telafi etmeye çalıştığımız yokluğumuz. “Onlardan sonrası” olduğumuzun ve bir de “bizden sonrası” olacağının bilinciyle, yani bugüne ait ve geleceğe dönük bir perspektifle anlamağa çalıştığımız birileridir mazinin insanları. Yunus gibi ölüm gerçeği ve ahiret üzerine düşünmek isteyenler felsefeye yönelse gerektir, Karacaoğlan gibi hayat ve dünya üzerine düşünmek isteyen ise tarihe...

İnsanların tarihini yazmak için onları anlamak, tecrübelerini duyumsamak ve yorumlamak (kökten şüpheci olacaksak, “başkalarını anlamanın mümkün olduğu kurmacasına katılmak” diyebiliriz) gerekir. “İnsan kalbi,” der Tanpınar, “başkalarının duygularına ancak kendi tecrübeleri nisbetinde açıktır.” İyi hoş, ama insan kendi tecrübelerine, yani onlardan bir şeyler öğrenmeye ne kadar açıktır? Kendinin farkında olduğu, kendisi üzerine düşünmeye katlandığı kadar. Yani tarihçinin zanaatında ilerlemesi, kaynak çalışması ve yöntem bir yana, onun kendisine ve dünyasına dair farkındalığını geliştirmesi, duyarlık perdesini tecrübelerini kendine kılavuz edinecek şekilde genişletmesi ile mümkündür.

Tecrübe deyince muhakkak acı ve yanlış ve pişmanlık girer işin içine. Bizi geliştirdiği için güzel şeydir tecrübe ama çoğu insanın ve çoğu toplumun çoğu tecrübesi acılarla örülmüştür. Kolonileri de kendisi gibi ufak bir

Avrupa ülkesine hükmettiği için, yirminci yüzyılın fazla adı geçmeyen diktatörlerinden Salazar'ın “mutlu ulusların tarihi yoktur,” derken kastettiği budur. Şimdilerde, acıdan bahsedilir edilmez, arabesk nitelemesi yapıştırılıyor, oysa tango da acıdan bahseder, Billie Holliday de. Reklamların yansıttığı mutlu aile tablolarının normallik olduğu yanılsamasına kapılmamışsanız acıdan konuşmanın utanılacak bir yanı yoktur. Amerika'nın onyıllar boyu kendini, hem halkına hem dünyaya, bir talih beldesi, bir Eldorado olarak sunduğu uzun reklamın bir süre inandırıcı olabilmesi, herhalde, “tarih noksanlığı”na bağlıdır. Yoksa, tarihli toplumlar ütopyadan çok distopyaya meyleder. “Öncesiz sonrasız şimdiyi tam tamına benimsemiş olsaydık,” Cioran'a göre, “tarih vuku bulmazdı ya da her halükârda ağır yük veya azapla eşanlamlı olmazdı”.{3}

“Nedir bu dünyanın hali? Nedir bu insanların çekisi?” sorularının peşinden gitmek isterseniz tarihle ilgilenmeğe başlamışsınız demektir. Burada maksat, çekilmiş çileleri, yaşanmış zulümleri tekrar tekrar terennüm etmek değil. İnsanların hayata nasıl anlam ve zevk, derinlik ve eğlence kattıklarını, kendilerine özerk yaşama ve ifade alanları açtıklarını, üreticiliklerini ve yaratıcılıklarını sergilediklerini, hınzırlıklarını ve hergeleliklerini anlamak da bu işin parçası, hatta -Cioran'ın affına sığınarak- benim tercihimdir, ama tosladıkları ve ördükleri duvarları, çektikleri ve çektirdikleri kahırları unutmadan. On yedinci yüzyılın büyük düşünürü ve tarihçisi Kâtip Çelebi, herkesin tabiatında kendi tekliğini (bireyliğini?) ve bağımsızlığını (“teferrüd ve istiklal”) yaşamaya eğilim olduğunu yazar, ama aynı zamanda başkalarının üstüne çıkmaya, reis olmaya da (“riyaset”) meylettiklerini söyler. Ve ekler: Bu “tek ve bağımsız olma” halini tatmanın derecesi, “cemiyette mevcut olan sınıfların makam ve rütbelerine göre olur”, yani toplumsal hiyerarşi, sınıflı ve zümreli yapı, eşit bir şekilde yaşanmasına izin vermez, “akran ve emsale tabi olmaktan insana ar (utancın verdiği ağırlık hissi) gelmeye başlar”. Peygamberler için bile bu insanlık hali ve ezici hiyerarşi geçerlidir: “Hatta rivayet ederler ki Hazreti Musa, [kendi] asrında nebilerin vücuduna rıza vermeyip dua etti, ruhlarını kabzettirdi.”{4}

Devletlerin, milletlerin, sınıfların, maddi kültürün, çevrenin tarihini yazmak için farklı kaynaklar, okuma yöntemleri, beceriler, vurgular ve hassasiyetler gerekebilir, ama onları da insansız yazamayacağımız aşikârdır. Hele bu kitaptaki gibi çalışmaların oluşturduğu tarihçiliğin öncelikle anlamak

istediği, “kim var imiş” sorusunun davet ettiği üzere, insanlar ise... Toplumsal yapıların, süreçlerin, aidiyetlerin çerçevesinde anlamağa çalışsak da tekillikleri ile ele alınan insanlar... Kendilerine dair, biyografi veya mikrotarih yazacak kadar çok şey bilmediğimiz kimseler.{5} Hele, buradaki yeniçeri ve tüccar gibi, kendilerine dair bildiklerimiz, kısa ve işlevsel bir-iki arşiv belgesinden ibaretse; yani kaynaklar, hayatlarından ancak küçük bir kesit üzerinde yoğunlaşmamıza izin veriyorsa. Ama bu kadarıyla bile bu belgeler, “sıradan insanlar”ın hayatına sokulmak isteyenler için bir nimet. Bilhassa daha geniş ölçekli birtakım toplumsal yapılar veya süreçler ile bireylerin hayatının kesişme noktalarına dair sorulan olanlar için. Venedik'te ölen Ayaşlı bir tüccarın ardından kalan bilgi kırıntılarının önemi, onu 16.-17. yüzyıllarda ülkelerarası ticaret ağının içine yerleştirdiğimizde belirginleşiyor. Öte yandan, bu ağı ören insanları, hayal meyal de olsa, tanımadan oluşturacağımız ticaret verileri kuru birer istatistik yığınından ibaret benim için.

“Sıradan insanlar” deyiminin aldatıcı bir yanı var. “Seçkinlerden gayrısı, Tarih yapan, Tarih'e geçen insanlardan gayrısı” gibi bir şeylerin kastedildiği belli, ama sıradan herhangi birini ele aldığımızda o sıradışı olmuştur zaten. Yakından baktığımızda sıradışı olmayan mı var? Hem, sıradışı olanı *sıradanlığına* da bakmadan anlayabilir miyiz? (Reşat Ekrem Koçu bu soruların hakkını verdiği için hem iyi hem öncü bir tarihçidir, hatta toplum ve kültür tarihçisidir diyeceğim ama kendisi bu terimleri eminim yadırgardı.)

Modern tarih yazıcılığının öncesinde tarihçilerin bu yaklaşımlara tamamıyla yabancı olduğunu düşünmek yanlış olur.{6} Örneğin, Osmanlı tarih yazıcılığını, bu geniş ve derin ve çok kulvarlı sahada sadece bir janr olan vakanüvisliğe indirgemek, bu geleneği de “hep sarayı, hep askeri olayları anlatmışlar” diye yargılamak doğru olmaz. Bir kere, vakanüvislerin vaka olarak ele aldığı olgular, bu dar tanımın sınırlarını çok aşar. Koçu'nun malzemesinin önemli bir kısmı bu kaynaklardadır. Hem, sultanı ve komutanı da insan olarak, hatta sıradan insan olarak ele almak mümkündür. Gelibolulu Mustafa Âlî’nin “Hülâsatü'l-Ahvâl der-Letâif-i Mevâiz-i Sahîh-i Hâl”inde, sultandan başlayarak toplumsal hiyerarşide aşağı doğru her sınıftan insanın, elbette sultan ve vezirlerin de, bu dünyada payına düşen kendine has dertleri anlatılır.{7}

Yirminci yüzyılda insan ve toplum bilimlerinin hikâyesini özetlemenin en iyi yollarından biri, sanırım, yapısalcılık ile yapısalcılık sonrası arasındaki çekişmeye odaklanmak olurdu. Tarihçiler için bunu, yapı ile süreç arasındaki gerilim meselesi olarak ifade edebiliriz. “Vaka” yapısal olan ile süreç içindeki anın kesişme noktası olarak ele alındığında, tarihçinin bu ezeli derdine mütevazı ve zarif bir çözüm sayılabilir. Vaka yazarlığını küçümsemek doğru olmaz, zaten tarihçi tekil olan ile ilgilenmezse ölçüyü sosyoloji yönünde kaçırmış demektir.

Aristoteles tam da bu yüzden şiiri/tragedyayı tarihten daha üstün, daha felsefi bir bilme yolu sayar, çünkü tarih tekil olanın peşindedir (“Akhilleus'un neler yaptığı, neler çektiği”), felsefe ve şiir gibi evrensel olanın değil. Çağdaş dünyada sosyolojiye ve iktisada imrenenler, daha da ileri gidip toplumsal hayatın “yasalarını aramıyorsak bilim yapmadığımızı iddia edenler, tarihi tekil’e olan düşkünlüğünden ve hikâye edici eğiliminden arındırmak için çok çaba gösterdiler. Bilhassa 2. Dünya Savaşı'nın ardından, modernleşme teorilerinin serpildiği dönemde. Türkiye’de de Osmanlı-Türk modernleşmesinin sıkıntıları, “sosyoloji beyaz, antropoloji kahverengi derilitwler içindir” vecizesinin işaret ettiği yönde, sosyoloji üzerinden tartışıldı. Üstelik, o yıllarda teori fetişizmi şimdikinden de beterdi. Aslolan, yani ciddi bir entelektüel için önemli olan, teorik ve sosyolojik bir söylem kullanmaktı. Toplumsal gerçeklerle uğraşırken ampirik düzlemden fazla uzaklaşmayan bilgi üretme biçimleri, başta tarih, en iyi şartlarda, ne yaptığını bilen birer hizmetkardı. Tarih okumak, hele Osmanlı tarihi okumak, yararlı, ilginç, hatta önemli olabilirdi ama sosyal teori okumak ve konuşmak, o dilin canbazı olmak kadar saygın olamazdı.

Tarihi sosyal bilimlerden bir bilim olarak yeniden tasarlama gayretleri bir yere kadar başarılı oldu, bir yere kadar hayırlı da oldu. Ama bir yere kadar. Sonuç olarak tarih, toplum ve insan bilimleri arasında kendine salıncak kurmayı yeğledi, hatta bilimsellikle hikâye etme arasında tercih yapmanın da şart olmadığına kanaat getirdi. Tekil ile bağını koparmadan yapılardan, süreçlerden, dizgelerden de bahseden bir dil geliştirdi.

Tekil ile Çoğul, Ben ile Biz

Günümüz Türkiye'sinde birinci çoğul şahıs enflasyonuna çare bulmak için dilden kaç “biz” atmak gerekir bilmiyorum. Kendisini Osmanlı devletinin yönetici iradesiyle sorunsuz özdeşleştiren “biz”den (“almışız, beş yüzyıl elimizde tutmuşuz,” gibisinden), Orta Asya'dan atına atlayıp Anadolu'ya geldiği tahayyül edilen kahramanların çocukları konumundaki “biz”e (“göçebelikten taş ev mimarisine geçemedik”), ve tabii en büyük seferberlik mekanizmalarından futbolun “biz”ine (“içimizdeki İrlandalılar” ya da, en mükemmeli, “taç kullanıyoruz”), sıcak bir hamam gibi rahatlatıcı, gevşetici o kadar çok biz var ki gündelik dilde. Çoğu, bir yandan “onlardan farkımız”ın altını çiziyor, bir yandan da “ayağını denk alması gereken sizler”in üstünü.

Karacaoğlan'ın sorusunda geçen biz ise “biz, halihazırda dünyayı paylaşan insanlar”ın biz'i. “Burada” dediği yer de hem durduğu noktadan gördüğü yerler, hem bütün dünya. Bu anlamda Karacaoğlan'ın şiiri evrenseldir. Onun şiirinin sesini ve duyarlığını paylaşan çağının insanlarını da, kuşatıcı bir insanlık tarihinin özneleri olarak anlayabiliriz ancak, sadece Türk veya Osmanlı veya İslam tarihinin özneleri olarak değil.

Bugün, “sayalım bakalım kim var imiş, Sümerler, Hititler, Frigler...” gibi bir cevap hiç yadırganmazdı, ama Karacaoğlan'ın aradığı cevap ne bu tür bir şeyle karşılanır ne de “hıristiyanlar putperestler” gibi bir şeyle. Tabii burada onun bir cevap beklediği, hele somut verilere dayalı tarihi bir cevap beklediği, çok şüphelidir. “Şu dünyadan kimleeer geçti?” gibi de okunabilir sorusu. Ömrünün yarısının “talana gittiğini” hisseden bir adam, “şu dünyanın tasası daha kimleri öğüttü?” diye hayıflanmaktadır belki de. Ama Karacaoğlan bunu sadece kendisi ile ilgili bir mesele olarak sunmakla kalmaz, bir insanlık hali ile de özdeşleştirir, çünkü ilk defa çoğul şahısa geçer. Şiir boyunca ve o can alıcı sorusunu sormadan hemen önce “ömrümün yarısı” derken tekil kullanmıştır, oysa artık “biz”den söz etmektedir, ve bu bir milletin ya da bir ümmetin, o tür bir aidiyetin biz'i ile sınırlı değildir.

Her tercih, her perspektif bir şeyleri daha iyi görmemizi sağlayabileceği gibi bir şeyleri de örter. Birim olarak milletlerin üzerinde durmanın da elbette yeri ve yararı vardır. Seçilen konuya ve sorulan soruya göre, bazı perspektifler diğerlerinden daha iyidir, kullanışlıdır, yararlıdır, vs. Ancak

Osmanlı toplumunda sıradan insanı ya da, gerek sıradışılıkları gerek sıradanlıklarıyla, kişileri anlamaksa maksat, onların hikâyesini tarihötesi bir millet kavramının varlığından hareket ederek kurmak pek yararlı olmaz. İnsanlar bir zamanlar “Türk” veya “Hırvat” veya “Alman” veya “Japon” olmakla bizim şimdi olduğumuz kadar meşgul değillerdi. Günümüzün şu veya bu ölçüde sekülerleşmiş toplumlarına göre “müslüman” veya “hıristiyan” olmakla daha bir ilgiliydiler belki ama o da zannedildiği gibi kuşatıcı değildi, yekpare değildi, ve en azından 16. yüzyıldan bu yana sekülerleşmenin etkileri hissediliyordu.

Modern toplumların siyasal düzenine hâkim olan ulus-devlet modelinde kaçınılmaz olarak ben ve biz kavrayışları da değişti. Eğitimin ve kitle iletişim imkânlarının yaygınlaşması ile bu kavrayışlar içselleştirildi, hatta (okulda, orduda, vb.) toplu hareket ve tören disiplini ile bedenselleştirildi. Yeni biz'ler ve yeni ben'ler çıktı.

Bu meyanda, 15.-16. yüzyıllardan beri Batı dünyasının rotası modernite dediğimiz şeye doğru evrilirken “birey”in ortaya çıktığı, klan ve geniş ailenin yerini çekirdek ailenin aldığı, insanların cemaat veya klan içinde erimektense kendilerini birey olarak idrak etmeye yöneldikleri, bununla birlikte mesela hatırat ve günce yazımının serpildiği, ya da sanatçıların ortaçağlarda eserlerine imza atmazken modernleşme ile birlikte isimleriyle tanınma peşine düştükleri, bu gelişmelerin çok daha geç ve sancılı ve kusurlu olarak Batıdışı toplumlarda da boy gösterdiği gibi motifler içeren anlatılar, 19. yüzyılın ortalarından bu yana çok yaygın olarak kabul görüyor. Otoriteye itaat etmektense kendi kararlarını özgür bir şekilde verebilen, en azından vermek için mücadele eden bireylerin varlığı modernleşmenin ölçütlerinden addediliyor.

Bu kitaptaki yazılarda ele aldığım dört Osmanlı, bu bireyleşme hikâyesinin neresinde duruyor? Önce, bireyin ortaya çıkması ve modern hayata damgasını vurması hikâyesi günümüz tarihçiliğinde nerede duruyor, sorusuna bakmak gerekir.

“Ben ve Başkaları” yazısında ele aldığım gibi, tarihçiler bu anlatıyı nicedir sorunsallaştırıyor. Hem ampirik düzlemde hem yöntem ve yaklaşım açısından. Sorun, geçmiş ile olduğu kadar bugün ile de ilgili.

Rekabet ile tanımlanan dünya çapında bir organizasyona, Olimpiyatlara bakarsak mesela, birey olarak atletin giderek ikinci plana düştüğü, uluslar arasındaki yarışma boyutunun öne çıktığı görülür: 1936'dan bu yana atletlerin performansı ulus puanı içinde değerlendiriliyor, kabul edilen takım oyunlarının artmasıyla ulusal takım müsabakaları artıyor ve profesyonellik ile ilgili sınırlamaların büyük çapta gevşetilmesiyle bu müsabakaların seyirci sayısı ve pazar değeri almış başını gidiyor.

Sonuncusu, yani olimpik olsun olmasın sporun kapitalist pazar mantığının biçimlendirdiği bir eğlence endüstrisine dönüşmesi, modern toplumlarda bireyleşme konusunu bir diğer açıdan sorgulamamızı gerektirir. Kendini tüketim tercihleriyle ifade ettiğine giderek inandırılan, aynı zamanda son yılların teknolojik imkânlarıyla, her harcaması izlenebilen ve hatırı sayılır bir ölçüye kadar yönlendirilebilen insanların “kendileri olmak” konusunda ne kadar bağımsız davranabildiğini sorgulamak gerekir. Cep telefonu ve internet yoluyla dünyanın her yerinde her an ulaşılabilen insanların kendilerini dünyadan yalıtma halini yaşayabildiklerinden şüphe etmek için çok sebep var. Tefekkür ve/veya zühd ile içine dönmek günümüzde nereye kadar mümkün? Cioran için mesela “liberal toplum ... bireyi birey yapan kendi derinliğinden uzaklaştırarak (onu) kendi başına” bırakır.

Öte yandan, bu değerlendirmeden bir oldubittiye varmak, “bir zamanlar cemaatle birey huzur içinde bir arada yaşarmış meğer, bireyleşme hikâyesi bir safsataymış” diyerek bireyleşme anlatısının defterini dürmek o kadar kolay değil. Tebaa olmaktan vatandaş olmaya geçişin önemli olduğunu, kişilerin otorite önünde benlik algılarında büyük dönüşümler yaşandığını, modern sanayi toplumlarında bireylerin yeni ve vazgeçilmez bazı özerklik ve özgürlük alanları kazandığını inkâr etmek, kolaycılığa, düpedüz nostaljiye kapılmak olur.

En azından şunu söyleyebiliriz: Aile, klan, cemaat, ümmet içinde erime halinden birey olma haline geçiş, diye özetlenebilecek çizgisel bir hikâye yok. Değişik zamanlarda ve bağlamlarda, kişilerin benlik algısının ve bireyliklerini yaşama biçimlerinin değişmesidir söz konusu olan. Kendilerini aşan yapılarla kâh uyuşarak kâh didişerek iç içe yaşayan insanların gelgitli hikâyesi.

Bu kitapta ele alınan dört kişiden hiçbiri, bir ulusun bireyi/parçası değil. “Tabii canım, onlar bir ümmetin parçası” demek kolay ama bu da sorunsuz değil. Bir kere, Osmanlı toplumunda yekpare bir Müslümanlık yoktu (makalelerde ele alınan kişiler dolayısıyla tartışmayı Müslümanlar ile sınırlıyorum ama söylediklerimin, üç aşağı beş yukarı, diğer cemaatler için de geçerli olduğunu düşünüyorum). Kızılbaş veya Sünni olmak, köylü veya şehirli olmak, tarikat mensubu olmak veya olmamak gibi nice fark düşünebiliriz. Hemşehri (hemşeri) olan Sünni Müslümanlar arasında bile değişik tasavvurlar olduğunu, hatta zaman zaman bunların çatıştığını biliyoruz. On yedinci yüzyılın ortalarında İstanbul ahalisinin yaşadığı keskin kamplaşmadaki fay hatlarından birisi, “ümmet-i Muhammed'den” olan kimselerin “millet-i İbrahim'denim” demesinin caiz olup olmadığı etrafında biçimlenmiştir. Kâtip Çelebi'ye göre “İbrahim milletindenim, halk arasında yayılmış ve kökleşmiş bir sözdür.” Bir yandan da, Müslümanların kendilerini bu şekilde tanımlamasına şiddetle karşı çıkanlar vardır. Müslüman kimliğine sahip çıkarken, diğer semavi dinlerle bağını vurgulamayı da seçebilirsiniz, sınırları tahkim etmeyi de.

Modernizm, kendine biçtiği büyük tarih anlatısında, geleneksel, modern öncesi gibi nitelemelerle ele aldığı toplumların, mesela bu kitapta ele alınan 16.-17. yüzyıl Osmanlı şehir ehlinin, ne derece sofistike olduğunu gözlerden uzak tutmayı başarmıştır.

Bu ideolojik çarkın dişlileri o kadar öğütücü ki, tarihçilerin nice zamandır uğraştığı revizyonun etkisi küçük çevrelerle sınırlı kalıyor. Osmanlı toplumunda insanların kendilerini birey olarak ifade etmekten, bu uğurda aileyse aile, cemaatse cemaat, devletse devletle çatışmaktan imtina ettiğini düşünmek hâlâ yaygın. Oysa Evliya Çelebi, seyyahlık kariyerine başlamadan önce İstanbul sokaklarında “peder ü mâder, üstad [ü] birader kahrından nasıl kurtulur da cihan gezgini olurum?” diye kıvranarak dolaştığını yazar. Fuzûlî ise, çok düşünerek bulduğu mahlasından memnun olduğunu söyler, çünkü “hakikaten bu mahlas birçok yönden benim istediğim gibi ve davama uygun bir lakap oldu. Evvela, ben âlemde tek kalmak isteyen bir insandım. Bunu mahlasım temin etti. Ferdiyetimin eteği ortaklık elinden kurtuldu.”[8]

Elbette kişiler kendilerini birtakım bireyüstü toplumsal yapılara ait hissediyordu, şimdi de hissediyor. Bunların haritasını çıkarmak bugün için oldukça zor olmakla birlikte, Osmanlı dünyasındaki değişik aidiyet duygularının ve tasavvurlarının kaynaklardaki izini sürerek, ortaçağdan moderniteye çizgisel bir hikâye içine yerleştirmek amacı gütmeden, “keşif” çalışmalarına başlayabiliriz. Bilhassa, Seyyid Hasan’ın ve Asiye Hatun'un kaleme aldıkları gibi, birinci tekil şahıs sesi ile yazılmış metinleri mercek altına alarak. İşin hoş tarafı, bu tür örneklerin sanıldığı kadar nadir olmadığının artık farkına varılıyor.{9}

İnsanların ve toplumların geçmişini anlama derdi taşıyan tarihçinin en önemli melekeleri arasında empati vardır, yani kendini başkalarının yerine koyma, başka hayatları, başka tecrübeleri adeta kendi bedeninde duyma yetisi. Bu açıdan tarihçi, bir romancı veya bir tiyatro-sinema oyuncusu gibidir. Nasıl ki oyuncu kendini kâh mahpus kâh zindancı rolünde bulacak ve sıra hangisindeyse bu kişilikleri içinde bir yerlerde tanıyarak yansıtmağa çalışacaksa, tarihçi de hem aşıkı, hem maşuku, hem çöpçatanı, hem kıskananı anlamak için elinden geleni ardına koymayacaktır. Dil(ler) bilecektir, ama her şeyden önce okumayı bilecektir, okurken başkalarının sesine kulak vermeyi bilecektir. Duygu ve duyarlıklarını da anlamak isteyecektir.

Duyguların da tarihi mi olur? derseniz, edebiyat okumanızı, mesela Oğuz Atay'ı okumanızı öneririm: '“Moralim bozuldu,' diyordu cahil herif; öyle plastik terlik giyen birinin morali olurmuş gibi.”{10} Toplumsallığını, yani sınıfsallığını kabul ettiğimiz her şey tarihseldir.

“Acılardan, duygulardan bahsettin durdun; tarih mevzuunu aşkla karıştırmış olmayasın” diye soran okurlar olabilir. Fransız Devrimi üzerine bunca büyük tarihçi yazmışken, kendi kitabının nasıl olup da diğerleri arasında sivrildiği sorulduğunda, Michelet açık konuşmuştur: “Ben daha çok sevdim / j'aimais davantage.”



aşklar da bakım istiyor öğrenemedin gitti
seviş yolcu büyük sözler söyle ve hemen ayrıl
uçurumlar birleştirir yüksek tepeleri

Cemal Süreya'nın hatırlattığı (ve sonradan kaçmamızı önerdiği) bakım meselesini, yani emeğe ve meşke dayalı düzlemi dikkate almanın sırasıdır.[11] *Selvi Boylum Al Yazmalım*'da Asya'nın (filmde: Türkân Şoray), hercai sevgilisi İlyas (Kadir İnanır) ile aşka emek vermenin değerini bilen Cemşit (Ahmet Mekin) arasında seçim yapması gerekir, ama tarihçinin tasası her ikisi ile birden yaşamayı öğrenmek olmalı.

Maksat, anlamaya çalıştığımız insanların duygu ve düşünce dünyasına nüfuz etmekse, bu ille de onların duygularını paylaşmakla, yaşadıkları karşısında "hislenmekle" hasıl olmaz. Başkalarının acısını "gösteren" fotoğraflara bakarken duyacağımız sempati, Susan Sontag'ın yazdığı gibi, vicdanlı ve masum olma ayrıcalığını, ya da avuntusunu, tatmamızı sağlayarak tahlil zahmetinden kaçmamızın vasıtası olabilir.[12]

Kendimizi duyguların sıcaklığına, tepkilerin güdüsüne bırakmamamız için de eğitim, yöntem ve sürekli bir çaba gerekir. Çağdaş Türk tarih yazıcılığının kuruluş döneminde, Zeki Velidi Togan ve Mehmet Fuat Köprülü gibi yazarların çok emek vererek Türk üniversitelerinde yerleştirdiği usul veya metot eğitiminin demode olduğunu, veya olacağını, düşünmek büyük bir yanlış olur.[13] Tarihçi, istediği kadar felsefi derinlik kazansın, istediği kadar yeni tarihçilik anlayışlarına ve metin okuma stratejilerine aşina olsun, edindiği ve edineceği filolojik ve paleografik becerileri geliştirmek ve düzenli bir şekilde ampirik malzeme üzerinde uygulamak anlamında meşk etmiyorsa bir yere varamaz. Hammaliye ise hammaliye. Tonlarca arşiv belgesi arasında idinin dıdısı ile uğraşmanın romantizmini de yabana atmamalı. Kaynakların zenginliği ve öğrenileceklerin uçsuz bucaksızlığı keşif yolculuğunun yükünü de arttırır, zevkini de.[14]

Dolayısıyla, burada tarihçilik üzerine söylediklerimi, Togan ve Köprülü'nün metot konusunda yazdıklarına bir ek (daha doğrusu, eski tabirle bir "zeyil") sayabilirsiniz. Bu zeylin devamında, aşk ve meşkin ötesinde birtakım tavır ve duyarlıklara da değinmek gerekir.

Tarihsel olanın doğallaştırılmasına ("büyük balık küçük balığı yutar, dünyanın kanunu bu") izin vermemek, bunların başında gelir. Bazı söylemlerde doğallaştırmanın yerini kutsallaştırma alır, ya da bu iki tavır

birbiriyle harmanlanır: “kadınla erkek eşit olur mu? Tanrı böyle yaratmış.” Oysa tarih, bir şey gösterirse eğer, her düzenin, her sömürü biçiminin, her kurumun, her kavramın, her hiyerarşinin, her karşı çıkış imkânının ve söyleminin, insanlar eliyle başka başka biçimlerde inşa edildiğini, usul usul da olsa tekrar tekrar dönüştürüldüğünü, yapılıp bozulduğunu gösterir.

Cinsiyet dahil, toplumsal olan her şeyin tarihsel olduğunu, zaman içinde hem biçim hem anlam değiştirerek evrildiğini söylemek, her şeyin imkân dahilinde olduğu anlamına gelmez. Bizzat kendi yazdığına göre, Hannah Arendt totaliterlik üzerine yaptığı çalışmalarda şunu göstermeye gayret etmiştir: “totaliterlik olgusu ... her şeyin mümkün olduğu kanaatine dayanır.”{15}

Totalitarizmin günahlarının önemli bir kısmını Marx'a yazmaya çalışanlar bile, Alman düşünürü bu açıdan suçlayamazlar. Onun deyişiyle, “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama tamamen kendi diledikleri gibi değil - kendi seçtikleri koşullarda değil, doğrudan yüz yüze geldikleri, geçmişin aktardığı ve onlara temin ettiği koşullarda yaparlar.” Yeniçeri Mustafa'yı, tüccardan Hüseyin Çelebi’yi, Seyyid Hasan'ı, Asiye Hatun'u anlama isteği, içinde yaşadıkları düzenin ve dünyanın onlara sağladığı imkânları ve önlerine çıkardığı sınırları oluşturan sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları da tanıma çabasını birlikte getirir. İşin güzel tarafı, yapısal olanı ve olayların içinde cereyan ettiği dizgeleri ne kadar iyi tanırsak tanıyalım, insanlar bizi şaşırtacaktır.

Bu kitaptaki tüccar makalesine konu olan sof ticaretinin 16.-17. yüzyıldaki merkezlerinden Ayaş'ı gezmeye gitmiş, bugünün Ayaşlılarına sokakta rastgele “sof nedir?” diye sormuştum. Sorduklarım arasında kimsenin kelimeyi bilmemesine şaşırdığımı anlatmıştım bir keresinde, dinleyenlerden bir yakınım, “tabii bilmezler” demişti. Bu tepki de beni şaşırtmıştı: Neden tabii? Bilmek, anlamak, çözümlemek veya en azından irdelemek istediğimiz çoğu şey, mantık-zekâ-tahsil gibi vasıf ve melekelerin yeteceği şeyler değil. Tarihçinin ampirik veri ile olan ilişkisi, bir yanıyla meşk konusuna girer, bir yanıyla da tekil olana yönelik bir tavır meselesidir. Hiç bir teori, insanlık hallerinin her bir tezahürünün hayrete şayan olması gerçeğini tüketemez.

Bu kitapta okuyacağınız yazıların her biri şaşkınlık ürünüdür. Yeniçerilerin "bozulma" devrinden önce askerlik dışında hiçbir işle uğraşmadığını; uluslararası ticarette Müslümanların rol oynamadığını; modern Batı değerlerini özümseyene kadar Osmanlı dünyasından kimselerin günce tutmadığını, hatta kişisel tecrübelerini kaleme almadığını sanıyordum. Karşıma çıkan belge ve kaynaklar beni hayrete düşürdü. Bu karşılaşmanın bende uyandırdığı macera dürtüsüyle araştırmak ve anlamak istedim.

1
Yeniçeri Nizamının Bozulması Üzerine



NİZAM BOZULANA kadar Yeniçeriler muntazamdı. Toplumsal köklerinden koparıldıkları, evlenmelerine izin verilmediği için aile ve akrabadan yana dertleri yoktu. Üretim ve ticaret dünyasından uzakta, yalnızca hanedanın sadık köleleri sıfatıyla yerine getirdikleri askeri-idari görevleriyle meşguldüler. Ne zaman ki ticaret ve üretim faaliyetlerine girişmeye başladılar, askeri disiplinleri ve becerileri geriledi. Böylece, savaşa gitmektense ticaretleriyle meşgul olmayı yeğleyen, başkaldırmaya meyilli askerlerin elinde mağdur olan İmparatorluk da geriledi. Dönüm noktası on altıncı yüzyıl sonlarına doğru bir yerdedir, o noktada çok sayıda başka Osmanlı kurumu da başlangıçtaki nizamını yitirdi.

Bu, Osmanlı tarihi araştırmacıları tarafından giderek daha çok eleştiriye, revizyona, görecelileştirmeye, yapıbozumuna hatta düpedüz fâş edilmeye tabi tutulan Osmanlı gerileme hikâyesinin en ısrarcı alt metinlerinden biridir. Gerileme Kanuni Sultan Süleyman sonrasına yerleştirildiği için, bu eleştirel çalışmalar çoğunlukla on altıncı yüzyılın sonlarına ve sonrasına odaklanmıştır. Ancak, gerileme söyleminin yüzyıllar boyu bu denli büyük bir kabul görmesini sağlayan mekanizmaları anlamak için, bahsi geçen eleştirel projenin bir parçası olarak dikkatleri, “kurumsal sağlamlık ve Altın Çağ” anlayışı üzerinden yazılan erken dönem tarihçiliğine yöneltmek faydalı sonuçlar verebilir. Gerileme, bu tarihyazımı geleneği içinde, büyük ölçüde “yükseliş ve parlaklık”

* Bu yazı kul dünyasına ilişkin, onların maddi ve kültürel yaşamının tarihsel bir etnografyasına yönelik, süregelen bir incelemenin bir parçasıdır ve erken modern dönemde Osmanlı politik yaşamında art arda gelen isyan dalgasını anlamayı amaçlamaktadır. Osmanlı araştırmalarının en sabırlı ve yenilikçi kaşiflerinden biri olan Profesör Ronald Jennings'e adanmıştır.

kavrayışının zıddı olarak anlamını bulmakta, dolayısıyla bizzat bu kavrayış da kendi retorik stratejileri, edebi uzlaşımları, motifleri ve *topos*'ları açısından da okunup çözümlenmeyi gerektirmektedir.

Gerileme söyleminin vazgeçilmez yapıtaşlarından biri nizam-bozulma paradigması olmuştur. Bu paradigma, başta var olduğu kabul edilen bir sağlamlık evresindeki bozulmamış-temiz Osmanlı kurum ve uygulamaları ile aynı kurum ve uygulamaların daha sonraki bozulmuş hallerini karşı karşıya getirir. Birinden diğerine geçiş aniden olur; belli bir sapma ya da suiistimal sonucu verilen taviz bir "ilk örnek" oluşturur, bu da giderek genelgeçerlik kazanmış bir uygulamaya dönüşür. Süreç sonucu inşa edilmiş değil de, belli bir tarihte "kurulmuş" olan kurumlar, dönüşüm geçirmemiş, bahtsız bir zaman noktasında "bozulmuş"lardır. Gerileme ve ıslahat literatüründe çeşitli "ilk bozulma" hikâyeleri atfedilen yeniçeri ocaklarıyla ilgili durum da budur. Çeşitlemeler vardır, fakat bütün hikâyeler aynı motifi ve aynı özcü yapıyı korurlar: evlenme konusunda verilen ilk izin, *ecnebiler*'in ulufeliler arasına girmesine verilen ilk cevaz, kul kardeşlerinin ve çocuklarının ilk kez ocağa girmesine müsaade edilmesi, vesaire.[16]

Yeniçeriler üretime ve kazanca yönelik etkinliklere ilk kez ne zaman bulaştılar? Gelgelelim, işe bu soruyla başlamak için, onların eskiden böyle işlere hiç bulaşmamış olduklarını varsaymak gerekir. Osmanlıların birer klasik saydıkları ya da bizzat Osmanlı yazarlarının kaleme aldıkları da dahil olmak üzere İslami siyaset ve ahlak risalelerinden yükselen ortak ses, dengeli (yani, kök anlamında "âdil") bir toplum düzeninin, ancak bir sahada faaliyet gösteren kimselerin başka bir sahanın işine karışmasına engel olunduğu sürece sağlanabileceğini söyler; bu sese kulak verilince de işe bu varsayımla başlamak gayet makul değil midir? Bu çeşit teorik literatürün (şu gibi önermelerden oluşan bir literatür: Toplum dört tabakadan oluşur, bunlardan birine ait olanın başka bir tabakaya has etkinliklere bulaşmasına asla cevaz verilemez) toplumsal gerçeklik ile ilişkisini anlamaktan hâlâ çok uzağız, ya düz anlıyoruz ya da bir yığın laf kalabalığı olarak görüp bir kenara atıyoruz. Askeri sınıf ile ticaret arasındaki ilişki söz konusu olduğunda bu risalelerin durduğu yer (yani: asker/yönetici olanın ticaretle, tüccar olanın askerlikle ilgisi olamaz), modern araştırmacılar tarafından genellikle benimsenir. Zaten Avrupalı merkantilist söylem ve sonra da serbest ticaret söylemi çizgisinde gelişen modern tarih yazıcılığı,

Doğuluları, özellikle de yönetici sınıftan olanları, “ticaret özürlü” rantiyeler olarak tanımlamıştır.

Kılçıklı bir konu olan merkantil değerler meselesini şimdilik bir yana bırakıp Osmanlı uygulamasına bakarsak, askeri sınıf ile re'aya arasında güdülen o önemli ayrım, gene de askeri sınıfın üretim ve ticaret alanından tamamen ayrılabileceğini ya da ayrılması gerektiğini ima etmeyebilir. En azından sembolik olarak, saray bahçesinin ürünlerini yiyecek masrafını karşılamak üzere sattırmış oldukları düşünüldüğünde, en tepedeki padişahların bile ticaret alanına katılmış oldukları söylenebilir.{17} Kaldı ki, aile tarihçelerinde kurucu ataların aşiretinin Bizanslı komşularından peynir ve süt karşılığı geçit hakkı aldığı anlatılan bir hanedan için bu neden şaşırtıcı olsun?

Vezirlerin ticaretle iştigali ise hiç de sembolik düzeyde kalmış sayılamazdı. Aynî vergiler nakte döndürülmezse, kendilerine bir has tayin edilmiş vezirler nasıl geçinecekti? Tabii bütün bunların idaresini aracılarına bırakıp “parayı cebe atmak”la yetinebilirlerdi, ama en azından bazı vezirler kendi işlerinde daha aktif bir rol oynadıklarında bu yüzden kimse infial etmiş görünmüyor.{18} Çandarlı ailesini eleştiren ahlakçı yazarlar bile onları düzenli bir mali bürokrasi kurmak gibi çeşitli “günahlar”la suçlarken, “gâvurlarla” ticari ilişkileri konusunda ses çıkarmıyorlar. Fatih Sultan Mehmet'in Bursa ile Antalya arasında düzenli kalyon seferleri düzenlenmesi yolundaki, son derece ticari bir zihniyetin ürünü olan buyruğunda bir fevkaladelik görünmüyor. Bu seferlerden kâr edenler arasında çeşitli tüccarların yanı sıra iki vezirin de adı geçiyor. Kanuni Sultan Süleyman'ın iki sadrazamı İbrahim ve Rüstem Paşaların da ticari girişimlere tenezzül etmedikleri söylenemez; dahası, özellikle parasal konularda sert biçimde eleştirilmiş olsalar da (örneğin Rüstem ve “ilk rüşvet”) ticaretle uğraşmış olmaları kendi içinde bir yergi konusu olmamıştır. Hatta, bizzat Rüstem sadece kendi topraklarından aldıkları ürünü değil, re'aya'dan iyi fiyata alabildiklerini de Avrupa'ya satan bazı vezirlerin giriştiği tahıl ticaretini durdurmak üzere sultana dilekçe verdiğinde, endişesi böyle bir ticaretin yasallığı ve yakışık alıp almadığı değil İstanbul'un tahıl stoklarıydı; bu örnekte de Ege'den değil sadece Karadeniz'den yapılan ihracatı durdurmayı amaçlamıştı.{19} Böyle bir kabul gören askeri girişimcilik dünyasında, yeniçeriler istisna değildiler. *Kavanin-*

i Yeniçeriyan'ın on yedinci yüzyılın başında[20] iddia edeceği gibi yeniçerilere ticareti men eden bir yasa var idiyse bile, II. Bayezid dönemi Ayasofya Vakfı idarecileri bunun farkına varmamış görünüyorlar; çünkü vakıf dükkânlarını yeniçerilere düpedüz kiralamış ve bunu da belgelemekten çekinmemişlerdi.[21] Bu büyük vakfın çok geniş çaplı mal varlığı konusunda, erken bir tarihte, 1490'da, muhasebeciliğin serinkanlı mantığıyla yapılan bir tahrirde asker ile sivil arasında ayrım gözetilmiyor: Burada yeniçerilerin başka dükkânların yanı sıra börekçi ve sarraç dükkânlarının da kiracısı oldukları görülüyor.[22]

İlerki tarihlerde şehirlerde zenaat ve ticaretle meşgul olmaları çok dikkat çekmiş ve dükkâncı-yeniçeri imgesi Osmanlı gerileme döneminin standart bir resmi haline gelmişse de, kul ocaklarına mensub devşirmelerin çoğunun çocukluklarını geçirdikleri tarımsal alandan tamamen kopmadıkları da unutulmamalıdır. O alanda da, yeniçeri katılımı yozlaşma döneminden çok önce resmen kabul görmüştür. Barkan, askeri sınıfa ilişkin Edirne tereke defterlerine dayanan yayınında, en erken (1546'dan itibaren) örnekler arasında bile tarımsal-ticari girişimlerle meşgul olan kul ve yönetici sınıf üyelerinin bulunduğundan bahsediyor. Gene de Barkan burada, üretim ve ticaretten el etek çekilen eski bir dönemden yozlaşmış bir döneme geçişin başlangıcını görme eğiliminde; mamafih, daha geç tarihli kaynaklarda kuruluş ve yükseliş dönemlerini idealize eden yorumların da birebir kabul edilmemesi gerektiğini teslim ediyor.[23] Ama bu kirlenmemiş dönemi bulmak için ne kadar geriye gitmemiz gerekiyor, mesela İmparatorluğun zirvesine ulaştığı fakat yokuş aşağı gidişin henüz başlamadığı Kanuni Sultan Süleyman döneminin ilk yıllarına mı?

Süleyman döneminin hemen ilk yılından kalma son derece önemli bir ahkâm defteri kaydında bir çiftlikle ilgili olarak Zihne (Yunanistan Makedonyası) kadısına yöneltilmiş bir hüküm bulunmaktadır[24] (metin ve tıpkı çevirim ektedir). Bu kayıtta Bâb-ı Âlî yeniçerilerinden Mehmed adlı biri şöyle bir şikâyette bulunmaktadır:

> Yukarıda adı geçen bölgede babamdan intikal etmiş bir çiftlik var. Çiftliği kardeşim Mustafa tasarruf ederdi. Mustafa sık sık benim yanıma [her-halde İstanbul'a] geldiği için, yörenin âmili

> kardeşimin öldüğünü söyleyerek çiftliği hâzineye kattı ve içindeki hayvanlar ve mallarla birlikte sattı.

Bu dilekçeye cevaben, kadı'nın hasımları da yanına katarak olayı araştırması, “çiftlik gerçekten de (Mehmed'in) dediği gibi bunlara (iki kardeşe) ait ise,” çiftliği onlara geri vermesi isteniyor.

Genellikle lafım uzatan, nüfuz etmesi zor, süslü bir üslup kullanmakla suçlanan bir bürokratik sistemden çıkma bu belge hayal kırıklığı yaratacak kadar kısa ve özlü. Zihne kadısı olayın boyutlarını ve durumu nasıl halletmesi gerektiğini tam olarak anlamış olmalı, ama açgözlü modern araştırmacı açısından birçok soru cevapsız kalmaktadır.

Kardeşinin adının Mustafa olması yeniçerinin Müslüman bir aileden geldiğini mi ima etmektedir? Şart değil. Mustafa mühtedi olabilir, ama her iki kardeşin Müslüman doğmuş olmaları da ihtimal dışı değil.{25} İki durumda da, belgenin dili ikisinin yakın ilişki içinde olduklarını düşündürüyor: Mustafa büyük olasılıkla kardeşinin ikamet etmekte olduğu payitahtla çiftlik arasında gidip gelmektedir. Kullarla aileleri arasındaki ilişkilerin oluşturduğu ve sistemli biçimde araştırılmayı bekleyen ilgi çekici bir alana açılıveren bir pencere var burada. 1490 tarihli Ayasofya vakfı tahriri, kul kardeşleri ve akrabalarını {kul karındaşı ve kul hısmı), kısa bir süre önce fethedilmiş İstanbul'un sakinleri arasında özel imtiyazları olan belirgin bir grup olarak zikretmektedir. Mustafa belki de böyle bir mevki kapabilmek uğruna İstanbul'da epeyce zaman geçirmiş, memleketi Zihne'dekiler de onun geri dönmeyeceğine hükmetmiş olabilirler. En azından âmil'ın vardığı sonuç budur; ya da belki Mustafa'nın öldüğünü varsayarak fırsattan istifade etmeye kalkışmıştır; tıpkı Martin Guerre vakasında Amaud du Tilh'in, anladığımız kadarıyla, uzun yıllardır askerde diye bilinen Fransız köylüsünün öldüğüne hükmedip onun yerine geçmesi gibi.{26} Mustafa'nın öldüğü söylentisi gerçekten çıkmış mıydı? Öyle bile olsa, *âmil* öbür kardeşin, yeniçerinin varlığından haberdar değil miydi? Ya da ikisinin de bu çiftlikle ilgilenmeyecek kadar uzakta olduklarını mı düşünmüştü? Bu ketum belgeyi temel alarak bu sorulara cevap bulmak imkânsız, ama kısa da olsa bu hüküm bir yeniçeriye 1521'den birkaç yıl önce çiftlik miras kaldığını, kardeşinin çiftliği yönettiğini, ikisinin yakın ilişkide bulunduklarını ve bu kul'un ata topraklarına süregiden bağının ve çiftlik üzerindeki hakkının devletçe tanındığını açıkça ortaya koyuyor.

Anlaşılan bir tarım işletmesinin ona miras kalmasına ve kendisinin bunu tasarruf etmesine *a priori* bir itiraz olmamıştır. Çiftliği üzerindeki haklarını korumaktan alıkonulmamış, kendi işine bakıp askeri işlerle ilgilenmesi söylenmemiştir.

Benzeri bulguların ışığında, geç dönem yeniçerilerin esnaflaşması meselesi, sadece öteden beri süregelen bir şeyin devamı olarak görülüp bir yana atılmalıdır demek istemiyorum. Yani Kanuni Sultan Süleyman dönemi sonrasının *kul*'larında bir farklılık olduğunu ileri sürmek gene de mümkün olabilir; en azından nicelik açısından, bu yadsınmaz bir durumdur. Ama belki de bu bir öncelik ve vurgu sorunudur. Durum, askeri statü ile ekonomik faaliyet arasında var olduğu düşünülen kesin ayrımın esef edilecek biçimde terk edilmesinin ötesindedir. Bundan ziyade, erken dönemde ticaret dünyasına açılan gedikler çerçevesinde oluşturulmuş ek geçinme stratejilerine ve dünyalığını artırma imkânlarına giderek daha çok bel bağlanmasından kaynaklanmaktadır.

Mehmed'in miras hakkı ve toprak sahibi oluşu, yeniçeriler hakkında, özellikle onların hukuken birer köle oldukları iddiası konusunda, başka bir soruyu akla getirmektedir. Ama bu başka bir makalenin konusudur. Demek ki, devamı gelecek.

(1) Zihne ḳâḍîsına ḥüküm yazıla ki ḥâliyâ dergâh-i mu’allâm yeňiçerîlerümden

(2) Mehmed dergâh-i ma’delet-penâhuma gelüp “kazâ-i mezbûrda babamdan

(3) müntaḳill olmış çiftligüm olup mezbûr çiftliği ḳarındaşum

(4) Mustafâ taşarruf iderdi. Mezbûr ḳarındaşum benürrı yanuma gelüp

(5) gitdükde beytü’l-mâl ‘âmili olan mezbûr ḳarındaşum içün

(6) ‘fevt olmışdur’ diyü çiftliği ve içinde olan tavarı

(7) ve esbâbı ‘beytü’l-mâldur’ diyü ṣatup żabt eyledi” diyü

(8) bildürdi. İmdi gerekdür ki ḥükm-i şerîfüm vardukda huşemâyı

(9) berâber idüp göresiz. Didü[gi] gibi olup zikr olan

(10) çiftlik bunlarun idügi zâhir olup ‘âmil ḫilâf-i

(11) şer' ve kânûn daḫl idüp satmış ise, ki tamâm

(12) ma‘lûm ola, hükm idüp girü alıviresin. Ve eger muḫtâc-i

(13) ‘arz kaziyyeyi, var ise, yazup bildüresin. Şöyle bilesin.

(14) Tahriren fî 3 Zilhicce, sene 927 [= 4 Kasım 1521]

Başbakanlık Arşivi: Kâmil Kepeci 61, s. 394.

2
Ben ve Başkaları

On Yedinci Yüzyıl İstanbul'unda
Bir Dervişin Güncesi ve Osmanlı Edebiyatında
Birinci Ağızdan Anlatılar



Ersilia’da oturanlar kentin yaşamını ayakta tutan bağları belirlemek için evlerin köşeleri arasına, renkleri akrabalık, takas, otorite, temsil ilişkilerine göre değişen, beyaz veya siyah veya gri veya siyah-beyaz ipler gererler. İpler artık aralarından geçilemeyecek kadar çoğaldığında çekip giderler. Evler parça parça sökülür; ipler ve dayakları kalır yalnızca.

Ersilia'yı terk edenler tüm ev eşyalarıyla konakladıkları bir tepenin eteğinden ovada yükselen kazık ve ip kargaşasına bakarlar. Ersilia kenti hâlâ odur, kendileri ise bir hiç.

Ersilia'yı başka yerde yeniden kurarlar. Eskisinden daha karmaşık olmakla birlikte kurallara daha uygun olmasını istedikleri aynı şekli dokurlar iplerle. Sonra onu da terk eder, kendilerini ve evleri daha da uzaklara taşırlar.

İşte bu yüzden Ersilia topraklarından geçerken dayanıksız duvarları yıkılmış, rüzgârın savurduğu ölü kemiklerinden yoksun, terk edilmiş kent kalıntıları görürsün: bir biçim arayan karmakarışık ilişkilerin örümcek ağları.

İtalo Calvino, *Görünmez Kentler*,
çev. Işıl Saatçioğlu, İstanbul: Remzi, 1990, s. 84

* Bu makaleye hazırlık niteliği taşıyan tebliğler daha önce Princeton Üniversitesi (Nisan 1985) ve Harvard Üniversitesi'nde (Nisan 1987) sunuldu. Kıymetli yorumları, yararlı eleştirileri ve paha biçilmez değerdeki yüreklendirmeleri için Prof. Peter Brown, Avrom Udovitch ve Lucette Valensi'ye teşekkürlerimi sunarım.

OSMANLI EDEBİYAT TARİHİNE, hatta bütün Osmanlı kültür tarihine, “iki tabakalı” bir şema içerisinden bakmak âdet olmuştur: saray kültürüne karşı halk kültürü (yüksek, eğitimli, doğru inanışlı, kozmopolit, cilalı, yapay, katı, kitlelere geçit vermeyen bir kültürel oluşumun karşısında popüler, sapkınlığa eğilimli ve batıl inançlarla lekeli, ama “ulusal” ruhu koruma anlamında katışıksız ve sade, doğal, dürüst bir oluşum). Bu şema belli başlı iki etken altında biçimlenmiştir. Bir yanda, “yüksek” ve “avam” gelenekler arasında oldukça kesin bir ayrım güden on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sının iki tabakalı kültür ve din tarihi araştırmaları modelinin yarattığı etki vardı.[27] Öte yandaysa, oluşmakta olan Türk milliyetçiliğinin, bir çeşit halkçılığı kucaklarken kendini Osmanlı elitinden uzaklaştırma yolundaki ideolojik ihtiyaçları. Şiir ve müzik konusunda, Sufi tarikatlarının geleneklerine belli bir ara alan tanınmıştı. Ama bu, ille de söz konusu ikiliğin aşıldığı anlamına gelmez. Çünkü Sufiliğin kendisi bu şemanın dolaylı bir yoldan da olsa kendi gövdesine de girip onu ikiye bölmesinden kaçınamamış, böylece de ortaya çoğunlukla Sünnilik ve konformizle bağdaştırılan saraylı/aristokrat bir yorum ve buna karşılık ortodoks olmayan, hatta heterodoks ve isyankarlığa meyyal olarak nitelenen bir popüler yorum çıkmıştı.

Geleneksel iki tabakalı ve tezatlar üzerine kurulu çerçeveyi buraya, yanlış ilân edip ona saldırmak üzere ya da yazının geri kalanında şamaroğlanlığı etsin diye koymuş değilim. Osmanlı uygarlığındaki saray ve halk gelenekleri arasında yapılan ayırımın, dil kullanımı ve edebi türler gibi açılardan kültürel faaliyetin iki kutbunu oluşturduğu kadarıyla işe yaradığını düşünüyorum. (Tabii, beraberlerinde getirdikleri kimi değer yargılarını eledikten sonra.) Fakat aynı düalizm, Osmanlı araştırmalarında neredeyse hiç ara ton ve doku bırakmayacak, yani bu iki kutup arasında yer alan dinamik ifade çeşitliliği tayfım tamamen ortadan kaldıracak ölçüde ona sızmış ve hâkim olmuştur. Ben burada bu problemi, saraylı ya da popüler

olarak tarif edilmeye direnen, şehirde üretilmiş kişisel nitelikte bir grup özgün anlatı kaynağı seçerek, onlara atıfla ele almak istiyorum.

Fuat Köprülü'nün sosyolojiden haberdar bir *Kulturgeschichte'*nin parçası olarak edebiyat tarihi yazma yönünde başlattığı ve kaçınılmaz olarak daha ince eleyip sık dokuyan bir Osmanlı kültür tarihi okumasına yol açacak umut verici çalışmalar ne yazık ki sürdürülemedi –bu da, büyük ölçüde, Osmanlı araştırmalarında vurgunun arşiv çalışmalarına kayması yüzünden oldu. Türk arşivlerinin araştırmacılara açılması bu muazzam ve hâlâ yeterince kurcalanmamış koleksiyonlarda saklanan zenginlikler konusunda anlaşılır bir sarhoşluğa yol açtı. Bunca somut istatistiki verinin eskiden mumla aranırken artık kolayca ulaşılır hale gelmesi, toplumsal tarih soruları ile ilgilenen birçok Osmanlı araştırmacısının el yazması kütüphanelerine ve anlatısal ya da “edebi” kaynaklara olan ilgisini azalttı. Veri sayıp dökmeye ya da kısaca bir hüküm bildirmeye değil de anlatıya yaslanan (“anlatısal”) kaynaklar, çoğunlukla politik ya da askeri nitelikte belli olaylara ilişkin somut veriler arayanlar için bir önem taşımaya devam etseler de ikinci plana düştü. Bunların Osmanlıların zihin dünyalarının ifadesi olarak taşıdıkları değer büyük ölçüde görmezden gelindi. Öte yandan, Osmanlı edebiyatı çalışmaları, giderek daha çok kendi üzerine kapandı, betimleme düzeyinde formel estetik meselelerle uğraşan bir uzmanlaşma alanı olup çıktı. Bu sayede, yokluğu hissedilen birçok karşılaştırmalı edisyon (*édition critique*) artık yapılıyor, fakat aynı derecede yokluğu hissedilen bağlamsallaştırma ile uğraşmaksızın ve toplumsal-kültürel tarihten büyük ölçüde kaçınarak.

Osmanlı çalışmalarının benimsediği yönelime katkıda bulunan bir diğer faktör de, eski tarz tarihyazımına dünya çapında gösterilen, *Annales* okulunun başım çektiği tepkiydi. Annales okulu, zamandizimselliğe sadık anlatı tarzlarını kullanan ve politik/askeri olaylara vurgu yapan “demode” tarih yazıcılığına karşıydı. Yeni tarih yaklaşımı, ekonomik ve toplumsal hayat hakkında uzun süreye yayılan istatistiki bilgi ve somut veri peşindeydi ve bu yönelim Türk arşivlerinin açıldığı döneme denk düşmüştü. Bu da (Braudel'in projesinden büyülenen fakat *Annales*'in aynı derecede önemli Febvre'ci yanını ihmal eden) Türk ve yabancı bilim insanlarının gerçek anlamda modern ilk Osmanlı çalışmalarından bazılarını üretmelerine yol açtı.

Bu noktada “Kemalist pozitivizm”in etkisinden de söz etmeliyiz; çoğu milliyetçi entelektüel, Osmanlı tarihini Türk ulus devletinin kaçınılmaz, muzafferane biçimde ortaya çıkış sürecinin arka planı olarak ele alır ve katı bir seçicilikle geçmişte sadece belli şeyler arar. Elbette, aynı teleolojik yönelim, kendi ulusal geleneklerine göre farklılık gösteren biçimlerde, geçmişte Osmanlı İmparatorluğu'nun birer parçası olmuş bütün ulus devletlerin tarihyazıcılığına hâkim olmuştur. Piri Reis ya da Kâtip Çelebi gibi bir-iki istisna dışında, Osmanlı entelektüel hayatı Rönesans-sonrası Avrupası'nın kültürel kazanımları ölçü alınarak değerlendirilir ve Batılılaşmakta olan seçkinler için sadece mahcubiyet sebebi bir şey sayılır. Bu durum, Türk tarih çalışmalarında konu ve kaynak seçiminde ve yorumlanmasında derin izler bırakmıştır.

Yanlış anlaşılmasın, hem arşivlerin açılışı hem de tarih yazıcılığında yeni eğilimler Osmanlı çalışmaları için hayırlı oldu, bunun altını özellikle çizmek isterim. Dahası, Cumhuriyet'in kültür devrimini, Türkiye'nin geçmişiyle bağını kopartmak suretiyle tarih bilincini yok etmekle suçlama modasına da uymayacağım. Tam tersine, Kemalizm’in ideolojik arayışlarının (büyük ölçüde, farkında olmadan) Türk entelektüellerini tarihsel araştırmalarının nesnesinden uzaklaştırdığını ve bu sayede yeni eleştirel tarihsel perspektiflerin ortaya çıkmasına yol açtığını bile söyleyeceğim; en azından, Osmanlı dönemi söz konusu olduğunda bu böyledir. Başka bir deyişle, bütün o biriktirilmiş geleneğin ağır yükünü, tortusunu silkelediğini ve Türk entelektüel hayatını Nietzsche’nin *Vom Nutz und Nachteil der Geschichte*'de. (Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası) öne sürdüğü anlamda tarih boyunduruğundan kurtardığını söyleyeceğim.

Gene de bu gelişmeler etrafında yaratılan aura'nın, hem anlatısal ve diğer edebi kaynakları hem de genel olarak kültürel ve entelektüel hayatı ihmale, hatta küçümsemeye yol açması esef edilecek bir şeydir. Mesela, kaynakçalarını bilindik “birincil” ve “ikincil” kategorilere bölmek yerine, bazı yeni Osmanlı çalışmaları “arşiv kaynaklan” ve “diğerleri” diye iki kategoride ele alıyor. Böylece, vak'anüvis Âşıkpaşazade'yi tarih sosyoloğu Wallerstein'le aynı kefede, on beşinci yüzyıl tarihçisi Kritovulos'u modern tarihçi Kütükoğlu'yla burun buruna bulabiliyorsunuz. Daha da rahatsız edici bir gelişme, hâlâ üstünkörü biçimde tasnif edilmiş olarak kalan ve güvenilir edisyonlar gerektiren Osmanlı anlatı kaynaklarından yola çıkarak toptancı

nitelemelere gitme yolundaki yaygın eğilimdir. Mesela, Osmanlı anlatı kaynaklan arasında en sıkça yararlanılan vekayinameler, birbirlerinin tekrarı oldukları, hep aynı (yani resmi) görüş açısından yazılmış oldukları ve sadece politik-askeri olaylar üzerinde durdukları gerekçesiyle hafife alınırlar. Ayrıca Osmanlı edebiyatının bir kişisel yazı geleneği, yani yazarların kendilerinden ve kendi ben'lerinden söz ettikleri bir *corpus* üretmediği de yaygın bir görüştür. Bunun sebebi de böylesi bir “kendinden bahsetme” işinin Ortaçağ (Ortadoğu söz konusu olduğunda “Batılılaşma öncesi” diye anlayınız) erkek ve kadınlarında mevcut olmayan güçlü bir bireysellik duygusu gerektirdiği varsayımıdır. İslami tezkire geleneğini sürdüren bol miktarda Osmanlı biyografi eseri bulunduğu herkesçe bilinmesine rağmen, genel kabul Tanzimat döneminden önce otobiyografik nitelikte kaynak, günce, hatırat ya da şahsi mektup olmadığı yolundadır.

Bu yüzden, Karatay'ın Topkapı Sarayı Kütüphanesi kataloğunda hatırat diye bir kayıt gördüğümde epey bir kuşkuyla yaklaştım. Mevcut olmadığına herkesin kani olduğu bir kaynak üzerinde vakit harcamaya gönülsüz olan, benden önceki nice araştırmacı ile aynı kuşkuculuğu paylaşıyordum belki de. Fakat gene de şansımı denemeye karar verdim, böylece Osmanlı kişisel yazı örnekleriyle olan tutkulu ilişkim başladı; çünkü, çok geçmeden elimdeki yazmanın dört yıl boyunca, Hicri 1072'in başından (27 Ağustos 1661) Hicri 1075'in sonuna kadar (13 Temmuz 1665) tutulmuş ve merak uyandıracak biçimde Sohbetnâme diye adlandırılmış olan bir günce olduğunu keşfettim.[{28}] O günden bugüne başka, daha kısa şahsi kayıtlar da buldum. Bu arada başkaları da, birbirlerinden bağımsız araştırmalar yaparak, Osman Ağa'nın Avusturyalılar tarafından tutsak edilişini anlatan on yedinci yüzyıldan kalma hatıralarına birer ikişer eklenen bu tür kaynaklar bulup çıkardılar. (Osman Ağa'nın hatıratı, bundan otuz yıl önce yayımlandığında kitabın önsözünü yazan Richard Kreutel, bunun “eski Osmanlı edebiyatından kalma, oldukça ayrıntılı, tek bilinen özyaşamöyküsü” olduğunu öne sürmüştü.)[{29}]

Bu metinlere bir arada bakınca, dönemin entelektüel hayatındaki en baskın öğeye dair yeni ipuçları bulabiliyoruz – hızlı bir toplumsal değişim ve zemin kayması (Osmanlı görüş açısından “kargaşa ve gerileme”) bilincinin hayatın her alanına sirayet etmesi durumundan bahsediyorum. Bu durumun hem kişiler hem de toplumsal değişim düzeyinde bir kendinin farkında

olma ve kendini gözleme sürecini beslediği görülür. Bu yeni kültürel yönelimler, edebi türlerin kalıplarını yeniden gözden geçirmek, zorlamak ve taze çıkış noktaları için esin aramak suretiyle edebiyata yeni görevler de yüklemişlerdir.

Osmanlı edebiyat adamları, genel olarak, bu tür deneyleri fazlasıyla sıradışı ve belki de kayda değmez addetmiş olmalı; aşağıda adı geçen eserlerin çoğu, dönemlerinin biyografik ve edebi derlemelerinin kalıplarına göre üzerlerinde durulmayacak kadar havai bulundu belki. Çünkü söz konusu kalıplar belli geleneklerin sınırları içinde iş görmekteydiler. Buna en iyi örnek seyyah Evliya Çelebi'dir. Gerçekten de, on yedinci yüzyılın entelektüel hayatının kişisel olanı yazıya geçirme boyutundan söz ederken, *Sohbetnâme*'de anlatılan ortama koşut, hatta onunla örtüşen bir ortamda yetiştiği söylenebilecek, her yerde hâzır ve nâzır Evliya Çelebi'den bahsetmemek mümkün müdür? *Sohbetnâme* adını verdiği günlüğün yazarı Seyyid Hasan, Evliya Çelebi'den birkaç yıl sonra, onun da hocası olan ve Çelebi'ye adını veren Evliya Mehmed Efendi'den Kur'an (okuma) dersi almıştı.[30] Evliya Çelebi'nin tüm bir imparatorluğun çehresini son derece cazip biçimde çizen seyahatname formundaki eserinde, şahsi ve toplumsal unsurlar, en geniş anlamıyla birbirine karışır. Seyahatname sonuç olarak otobiyografik bir alt türdür. Evliya Çelebi Seyahatnamesi aşağıda anahatlarını çizeceğimiz birinci ağızdan anlatıların en anıtsal örneğidir ve tür açısından *Sohbetnâme*'nin de konumlanması gereken ara alandadır. Tıpkı Seyyid Hasan'ın güncesi ve bu yazıda adı geçecek birçok otobiyografik anlatı gibi, Evliya Çelebi'nin devasa eserinin de, göründüğü kadarıyla Osmanlı *belles lettres*'inde arada kaynayıp gitmiş olması son derece manidardır. Ta ki Joseph von Hammer onu "keşfedinceye", yani on dokuzuncu yüzyıl ortasına kadar, bizzat Evliya da Osmanlı biyografi yazıcılığında mevcut değildi. Tıpkı seyahatnamesinde bahsettiği ve yaşadıklarına dair tarihi bir kayıt bulunmadığı için yarı-efsane sayılabilecek, olağanüstü becerilere sahip nice kimse gibi: Galata Kulesi'nden Üsküdar'a uçan Hezarfen Ahmed Çelebi, Ankara yakınlarında toplanıp akıllara durgunluk veren akrobasi numaraları yapan ip cambazları ya da tamamen kör olduğu halde usta bir saat tamircisi olan Hezargradlı Mehmed Efendi.

Sohbetnâme'yle edebi yakınlığı olan paralel metinler aranırsa, biraz tereddütle de olsa, günce denebilecek bazı başka çağdaşı eserlere bakılabilir. Bunlar arasında on altıncı yüzyıl sonlarından on yedinci yüzyıl ortalarına kadar etkin bir Sufi olan Şeyh Mahmud Hüdâ'î'nin Arapça yazılmış eseri *Vâkı'ât* vardır.[31] Günce formunda, gün be gün yazılmış olmakla birlikte, eserin büyük kısmı tasavvuf ile ilgili konular hakkında şeyhinin sohbetlerini Hüdâ'î'nin yazıya geçirmesinden ibarettir. Kitabın bu özelliği onu belki de burada sadece dolaylı olarak ilgileneceğimiz *menâkıbnâme* türüne yaklaştırır.

Menâkıb tarzına iyice yakın bir başka eser de Melami mezhebinin "coşkun" deyişleriyle meşhur şeyhi Oğlan Şeyhi İbrahim Efendi'nin sözlerini ve sohbetlerini içeren, Sun'ullah Gaybî'nin kaleme aldığı kitaptır.[32] Dikkat çekici olan, Seyyid Hasan'ın güncesiyle aşağı yukarı aynı dönemde yazılmış bu eserin adının da *Sohbetnâme* olmasıdır, fakat sohbet burada belli ki Türkçe anlamında, yani muhabbet etmek ya da karşılıklı konuşmak anlamında kullanılmıştır. Günce biçiminde yazılmamış da olsa, Hüdâ'î'nin bir diğer eseri *Tecelliyat*'da burada anmalıyız çünkü o da yazarın Allah'la ya da Hazreti Muhammed'le olan irtibatını içeren mistik deneyimlerinin kaydı niteliğindedir.[33] Bu eserlerin tür olarak günceyle ilişkileri ne olursa olsun, bunlar Seyyid Hasan çevresindeki başka kimselerin de kişisel deneyimlerini değişik vurgularla ve değişik biçimlerde kayda geçtiklerini göstermektedir.

Bu eserler *Sohbetnâme*'nin kaleme alındığı ortamda doğdukları için, ilginç bir soruyu, edebi ön-örnekler sorusunu da gündeme getirirler. Şeyhlerin sözlerini ve mistik deneyimlerini, bazı yaşantılarını ve kerametlerini yazıya geçirmenin tasavvuf çevrelerinde muteber bir faaliyet olduğu açıktır. Seyyid Hasan bir bakıma böyle bir eser ortaya koymuş, ama süreci tersine çevirip kendi yaptıklarını yazıya geçirmiştir. Böylece şeyh postunda oturması gerektiğini mi vurgulamaya çalışıyordu? Eğer öyleyse, bu göreceğimiz gibi kendisine bir şeyhlik verildikten kısa süre sonra neden güncesini yazmayı bıraktığını da açıklayabilirdi. Mamafih, *Sohbetnâme*'yi diğerlerinden farklı kılan sadece birinci ağızdan yazılmış olması değildir. *Tecelliyât*'da da aynı durum vardır ve Seyyid Hasan'ın eserinden farklı olarak, bizzat yazarının mistik deneyimlerinin yazıya geçirilmesi olduğu için yazarın kendi deneyimlerini "menkıbeleştirdiği" otobiyografik bir eser sayılma ihtimali daha da yüksektir. Seyyid Hasan'ın çağdaşı, karizmatik ve "uçuk" Niyazi-i

Mısri de, birinci ağızdan yazılmış birçok hatıra ihtiva eden bir eser kaleme almıştır.[34] Hal böyleyken, *Sohbetnâme* kadar rutinle ve alelade detayla dolu ve günce formatına inatla bağlı başka bir eser yoktur. Daha açıkçası, *Sohbetnâme*'nin sadece birinci ağızdan yazılmış olması değil, biçim ve içeriği de açıklanmayı gerektirir ve bu durumda Osmanlı-Türk edebiyatında bir ön-örneğe işaret etmek çok daha zordur. Acaba Seyyid Hasan gibi biri, başka İslâmî kültürlerdeki benzeri edebi deneylerden, mesela on birinci yüzyılda Bağdat'ta yaşamış bir Hanbeli kadısının güncesinden haberdar mıydı?[35]

Öte yandan kimi on sekizinci yüzyıl elyazmaları Osmanlı güncelerine kesin birer örnektir. Bunlardan, (şaşırtıcı biçimde) Başbakanlık Arşivinde bulunan bir tanesi 130 varakta 1711'den 1735'e kadar yirmi dört yılı kapsar. Telhisi Mustafa Efendi adlı bürokrat tarafından tutulan bu güncenin, Seyyid Hasan'ın birbiriyle sıkı fıkı görüşen, görece sınırlı bir çevreyi anlatan güncesinden çok daha geniş bir perspektifi vardır.[36] Mustafa Efendi de bir tarikata girmiştir ve ara ara şeyhinden büyük saygıyla bahseder, ama onun güncesi Rusya'yla savaş, ricalin tayin ve ölümleri, Sultan'ın faaliyetleri ve fiyatların durmadan artması gibi kamusal olaylarla doludur. Aynı zamanda bu olayların çoğu karşısında güçlü tepkilerini de dile getirir. Mesela, 1725'te, Lale Devri diye bilinen dönemin ortasında, "*frengî başlı 'avretlerin yemenilerin[i] ve çoban yakası ta'bîr eyledikleri yakaların[ı]*" sokak ortasında makasla kesme uygulaması başladığında, Mustafa Efendi buna can ü gönülden katılır: "*İsâbet. amma ne isâbet! Allah devâm ve sebât vire!*"[37] Bu güncenin bir diğer ilginç yönü de on dokuzuncu yüzyıl başlarında, birisinin derkenar notları ekleyerek Mustafa Efendi'nin gözlemlerine neredeyse bir yüzyıl sonrasının perspektifinden yorumlarda bulunmasıdır. Sözgelimi, Mustafa Efendi'nin marangoz gündeliklerinin yetmiş akçe arttığını söyleyerek şikâyet ettiği yerde, 1819'da yorum yapan kimse şöyle yazar: "*acâyib acâyib şimdiye kadar sağ olsan patlardın neccâr yevmiyesi altıyüz akçeyedir molla!*"[38]

On sekizinci yüzyıldan elimizde kalan bir diğer günce de 1749 ile 1756 arasında genç bir müderris tarafından tutulmuştur. İleride Mekke'ye gidip Hacı olacak olan Sıdki Mustafa, gençliğinde bir ilmiye kariyeri yapmak için giriştiği mücadeleleri kaydetmiştir.[39] O da Seyyid Hasan'ınkinden daha geniş bir perspektiften yazar, sultanların faaliyetlerinden, devlet ricalinin

atanmalarından ya da azillerinden bahseder, ama her şeyden çok ulema'nın başına gelenler ile ilgilidir.

Sayfalarının çoğu yırtıldığı için, on sekizinci yüzyılın ilk yıllarında tutulmuş bir diğer günceden elimizde kalan ise yalnızca birkaç cümledir. Bu parçalardan, sancakbeyi olan günce yazarının günde birkaç satırdan fazlasını yazmadığını, ancak seyahatlerini ve atandığı görevleri not düştüğünü anlıyoruz. Verdiği sadakaları da yazmıştır ki, bu da güncesini Ortaçağın son yıllarında Floransa'da tutulan muhasebe defteri-aile tarihi türüne yaklaştırır. Bunlar Avrupa edebiyatındaki modern günce formunun ön-ön-örnekleri sayılır.{40} Bu sancakbeyininki gibi şahsi dökümlerin son derece rutin biçimde kaleme alınmaları, sözü geçen gündelik kayıtların muhtemelen o kadar da ender rastlanır örnekler olmadığını, hesap defteri adıyla kütüphanelerde karşımıza çıkan muhasebe defteri ile aritmetik defteri arası defterler araştırılacak olsa başkalarının da ortaya çıkacağını düşündürüyor. Her halükârda, sancakbeyinin not defterini içeren elyazmasının arka yüzünde bir sürpriz daha vardır; aynı yazar buraya rüyalarını kaydetmiş ve kitabın bu kısmına *Düşnâme* adını vermiştir. Bu bölümde, sadece rüyalarını nakletmekle kalmaz, “çıktığını” iddia ettiği rüyalar hakkında da bilgi verir.

Jean-Claude Schmitt'in otobiyografik yazı ile rüyaların nakledilişi arasındaki derin bağlantı hakkındaki aydınlatıcı makalesini okuyunca, bu çeşit rüya defterlerinin Osmanlı kişisel edebiyatında kendi başlarına bir alt-kategori oluşturduklarını düşünmek kaçınılmaz oluyor.{41} On yedinci yüzyıl ortalarından kalan bir elyazmasında, bir Balkan kentinde ikamet eden Asiye Hatun'un rüyaları, şeyhine mektuplar biçiminde kayıtlıdır.{42} Eski şeyhine olan bağlılığını yitirdiği için suçluluk duyan ve rüyasında sık sık yeni şeyhiyle evlendiğini gören Asiye Hatun, itiraf tadında ender Osmanlı metinlerinden birini kaleme almıştır. Daha eski tarihli bir rüya derlemesi için ise, on altıncı yüzyılın son yıllarından bir elyazmasına bakabilir ve bizzat III. Sultan Murad Han'ın elinden (saltanatı 1574-1595) geceleri kendisine neler göründüğünü okuyabiliriz.{43} Saltanat sürdüğü dönem, genellikle kültürel bir içe dönüşle özdeşleştirilen duraklama devrinin başlangıcı kabul edilmiş bu sultanın, rüya tabirine ve gaib ilimlerine çokça meraklı olduğu çağının kaynaklarınca rivayet edilir. Bir çalkantı ve inhitat hissini yazıya döken ilk ve en keskin Osmanlı entelektüellerinden biri olan

Gelibolulu Mustafa Âlî, sultanı cahil, sahte-Sufi Şeyh Şüca'ya hak etmediği büyüklükte mansıb ve mevkiler ihsan ettiği için kıyasıya eleştirir. Bunun sebebi olarak da Şeyh Şüca'nın, Sultan III. Murad'ın rüyalarından birini “doğru” tefsir etmiş olmasını gösterir.{44} Şurası muhakkak ki, sultan rüyalarını titizlikle yaz(dır)mış ve Asiye Hatun gibi tefsir edilmeleri için şeyhlere yollamıştır. Mahmûd Hüdâ'î'nin, III. Murad da aralarında olmak üzere çeşitli sultanlarla mektuplaşmalarında bu uygulamanın yansımalarına rastlarız. Hüdâ'î'nin *Mektubat*'ında, okur, şeyhin saraylı aracılar ile kendisine ulaştırılmış rüyalar hakkındaki tefsirleri ile karşılaşır.{45}

İster içe ister dışa dönük deneyimlerin kayıtları olsun, buraya kadar anılan tüm eserler Osmanlı dünyasıyla ilgili. Öte yandan, Hıristiyanların eline düşenlerin esaret anıları bize dârü'l İslâm dışındaki şahsi deneyim ve gözlemleri aktarır; üstelik, Osmanlı diplomatlarının on sekizinci yüzyıl Avrupa’sından yolladıkları, Osmanlı uygarlığının batılılaşma eğiliminin göstergeleri olarak kabul edilen ve burada bizi ilgilendirmeyen rapor furyasından önce. Bildiğimiz en eski tarihli esaret anılarının 1570'lerde II. Selim'in maiyetinden biri tarafından yazıldığı nakledilir.{46} Muhtemelen İnebahtı savaşında İtalyanlara esir düşmüş bu kişi dört yıl Roma’da kalmış ve, başka bir eserde bahsettiğine göre, orada başından geçenleri yazmıştır. Ne yazık ki elimizde bu eserin bilinen bir kopyası yoktur. On yedinci yüzyılın ilk yıllarında yazılmış bir başka esaret anısı da Rodos'ta esir düşmüş bir Osmanlı kadısı tarafından kaleme alınmıştır.{47} Bu anı kitabı, Osmanlılara esir düşmüş Avrupalıların yazdığı aynı tarz eserlere benzetilmiş olmakla beraber karşılaştırma yüzeyseldir ve eser özellikle de çağdaşı iki başka esaret anısı ile birlikte derinlemesine incelenirse ilginç olabilir. Bunlardan biri, Avusturyalılara esir düşen Osman Ağa'nın maceralarım içeren hatırat, otuz yıl kadar önce Almancaya çevrilmiş ve burada adı geçen diğer kişisel edebiyat örnekleri arasında belki de en geniş çaplı akademik ilgiyle karşılanmıştır.{48}

Yeterince değerlendirilmemiş benzeri bir eser de bir Mısır yeniçerisinin Fransızlara esir düştüğünde yaşadıklarını ve gördüklerini anlatan, on yedinci yüzyıl sonlarına doğru bir diyalog formunda kaleme aldığı hatırattır.{49} Bu askerin anlattıkları öteki esaret anılarına göre daha bir fikir yazısı havasmdadır, bunun sebebi de yazarın Fransız ahlak anlayışını, politik sistemini ve toplumsal hayatını OsmanlI İmparatorluğununkiyle

karşılaştırma çabasıdır. Çoğunlukla askeri teşkilattan bahseder (bayrakların ya da asker elbiselerinin renk ve desenleri gibi, orduların maddi kültürüne ilişkin ayrıntılara büyük bir ilgi gösterir) ama aynı zamanda Fransa'daki tahta çıkma kuralları, Louvre, Paris sokakları ve Fransız kadınlarını elde etmenin kolay oluşu gibi konulardan bahsetmeyi de ihmal etmez. Fransa'daki hayatın çeşitli yönlerinden övgüyle bahseden yazar yer yer kendi toplumunu oldukça keskin bir dille eleştirir ve küffara karşı bağnazca tutumu yüzünden açıkça da suçlar. Avrupa'ya karşı değişen yaklaşımların beklenmedik derecede erken tarihli bu örneği, üstelik, İstanbul saray çevrelerinin dışından gelen bir sestir.

Mamafih, esaret anılarını şahıs edebiyatı örnekleri olarak kabul etmenin beraberinde getirdiği riskler de gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü bunlar gerçekten yaşanılmış deneyimler olmaktan çok Montesquieu'nün *İran Mektupları*'nda olduğu gibi edebi birer kılıf da olabilirler. Doğrudan eleştiriye girişemeyen bir yazar eleştirel niyetini dolaylı karşılaştırmalar aracılığıyla sergilemeyi seçiyor olabilir. Gerçi, Osmanlı sistemindeki düzensizliklere işaret etmek ve yanlışları kınamak için böyle stratejilere gerek yoktu. Çünkü duraklama ve inhitat hakkında yazılan etraflı risalelere bakılacak olursa böyle şeyler yazmak Osmanlı toplumunda kabul gören bir meşgaleydi. Daha akla yakın olan, Osmanlı düzeninin gidişatını eleştirmekle kalmayıp Avrupa'yı örnek alınacak bir model sayan yazarların, kâfir diyarındaki “şahsi deneyimleri”ni yazıya dökme mazeretine, sığınmış olmalarıdır. Bunun tehlikeli bir girişim olabileceği Mısırlı yeniçerinin Fransa anılarının en başında, metnin girişindeki gerilimden anlaşılıyor; yeniçeri, Fransa hakkındaki olumlu fikirlerinden bazı ocak zabitlerinin hoşlanmayabileceğinin her an farkında ve bundan tedirgin görünüyor. Bu yüzden de yorumlarının, gavur ellerde tutsak (dolayısıyla mağdur) olarak geçirdiği yıllardaki sağlam gözlemlere dayandığı gerçeğinin altını çokça çizmek zorunda hissediyor kendini.

Yaşanmış olsun olmasın, Yeniçeri Süleyman'ın şahsi deneyimleri, karşılaştırmalı siyaset hakkında yazılmış spekülatif ve normatif bir risaleye giydirilmiş bir “elbise” havasındalar; sanki bu esaret hikâyesinin birinci tekil şahıs anlatımının altından her an bir üçüncü tekil söylem ortaya çıkmayı bekler gibi. Bu bakımdan, söz konusu anlatı Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa hakkındaki ünlü elçilik raporundan (1727) çok, aslında

apaçık olarak benzeştiği başka bir metnin ön örneği sayılabilir. “Bir Hıristiyan ve Müslüman Zabit Arasındaki Diyalog” (1710 sıraları) adlı, iyi bilinen bu metinde diyalog formatı iki kişi etrafında örülmüş, dolayısıyla güya “gerçek” bir ortam yaratmak için kullanılmış bir mazeretten başka bir şey değildir ve gene iki siyasi-askeri sistemin normatif karşılaştırılmasına girişmek için kullanılır.[50]

Esaret “anılarının” ve küffarla mücadelenin romansı bir anlatı için merak uyandırıcı egzotik bir dekor sağlamış olması da çok mümkün, Örneğin Andreas Tietze, şahsi bir mektup olma iddiasıyla ortaya çıkan bir on yedinci yüzyıl anlatısının pikaresk bir küçük romana mazeret teşkil ettiğini göstermiştir.[51] Mektup, güya, azad edilmiş ve ticarete atılmış bir köle tarafından kaleme alınmıştır. Anlatıcı bir deniz yolculuğuna çıkar, Akdeniz'de birçok tehlike atlatır, feleğin sillesini yer, kurtulur ve eski efendisine korsanlar arasında geçen maceralarını mektup biçiminde nakleder. Ama “mektub”a elyazmasında bir başlık verilmiştir ve “Makale-i Zindancı Mahmûd Kapudan” başlığı bu anlatının gerçek kahramanının bir korsan gemisi kaptanı olduğunu eleverir. Yazar ya da anlatıyı yazıya geçiren kişi, en azından okuru asıl olayın ne olduğu konusunda aydınlatacak bir başlıkta karar kılabilmiştir. Mektup ile küçük roman arasında salınıp duran esere tutarlı bir anlatıcı sesi atfetmek ise daha zor olmuş olmalı; hikâye birinci çoğul şahısta açılırsa da çok geçmeden bu kullanılmaz olur, üçüncü tekil şahsa geçilir ama birinci çoğul şahıs da ara ara herhangi bir geçiş olmaksızın yeniden canlandırılır.[52] Kurmaca olmayana, yazarın başından geçen “gerçek” deneyimlere göstermelik bir şekilde avdet etmek, anladığımız kadarıyla yarım yamalak suni teneffüs çabalarından başka bir şey değildir; sanki yazar bir mektup yazmak ya da yazıyormuş gibi yapmak üzere yola çıktığı kurgusunu canlı tutmak istediğini ansızın hatırlamış gibidir. Eserini, yazarın sesinin ve yazılan eserin türünün belirsiz olduğu bir arafta bırakıvermek ne olursa olsun adını koyarak kurgusal bir metin yazmaya yeğ tutulmuştur sanki.

Mektup türüne başvurmak, kendine özgü bir okur yazarlık evreninde “iş görmek” zorunda olan bu eserler için son derece doğaldı. Bu yazı sahasında nesnel bilgiyi, muhayyileyi ve şahsi olanın ifadesini kesiştirmenin tanınan ve kabul gören yolu, birinci tekil şahıs edebiyatının bütününde ihmal edilmiş bir diğer kategori olan mektup yazıcılığıydı. Resmi mektuplar

Osmanlı araştırmacılarının hem içerik hem de biçim olarak ilgisini çekmişken, kişisel mektuplaşmalar büyük ölçüde araştırılmamış durumdadır. Bu mektuplar yalnızca çeşitli toplumsal kesimlerden ve eğitimden kişilerin ifade üsluplarına ve biçimlerine değil, gerek ricalin gerek yüce siyaset dünyasının dışındaki sıradan insanların gündelik kaygılarına da ender bakışlar atmamıza yardımcı olurlar. Dahası, mektuplar, mütevazı ticari ilişki ve uygulamalar hakkında bilgi edinmek isteyenler için özellikle yararlı olabilir. "*Arîza*"ları, yani sultanlara yazılan dilekçeleri de bu kategoride ele alabiliriz; bunlar çoğunlukla askeri sınıfın alt kademe mensuplarının, aynı zamanda kadınların, kişisel şikâyetlerini dile getirmek için yazılmışlardır. Ne yazık ki arşivlere olduğu kadar elyazması koleksiyonlarına da dağılmış olan bu mektuplar, henüz tasnif edilmiş değillerdir. Gene de edebiyat ve toplum tarihçileri için, Osmanlıların yazdıkları özel mektupların "selam sabah ve boş laftan" çok öte şeyler içerdiğine daha 1932'de dikkat çeken Fekete'nin sözlerine kulak asmakta fayda var.[53]

Son olarak şu ana kadar anmadığımız ama bir şahıs edebiyatı incelemesinde görmezden gelinemeyecek bir kategoriye göz atmalıyız; otobiyografi. Teslim etmek gerekir ki, otobiyografik metinlerin ortaya çıkıp çoğalmasının Rönesans sonrası Avrupa kültüründe bireyselliğin dışavurumu olduğu yargısını (yani, Jacob Burckhardt'ın Rönesans hakkındaki köşetaşı niteliğindeki çalışmasından beri genel kabul gören bir yargıyı) nicelik itibarıyla değiştirmeye yetecek sayıda Osmanlı otobiyografi örneği yok.[54] Ne var ki elinizdeki çalışma için önemli olan, Burckhardt'ın ünlü tanımıyla, "herhangi bir grupla özdeşleşmekten tamamen bağımsız olma durumu" sayılan bireysellik kavrayışının günümüzde çok su götürür olduğunu hatırlamaktır. Erken modern dönemdeki Avrupalı "ben" kavrayışları hakkındaki usta denemesinde Natalie Davis, "'ben'i tanımlamanın önemli bir koşulu olan, kimliğin sınırlarındaki gediklere" işaret eder. Bunları örneklendirerek, "on altıncı yüzyıl Fransa'sında ben'in keşfedilmesinin insanların ait oldukları gruplarla bilinçli bir ilişki içinde gerçekleştiğini... ve kendini tanımlama karşısındaki en büyük engelin bir bütüne ait olmak değil, güçsüzlük ve yoksulluk" olduğunu savunur.[55] Bu uzgörülü yargı burada tahlil edilen eserlerde sergilenen benlik anlayışı için özellikle geçerli,

Davis'in ben ile ilgili düşünceleri incelerken evrenselleştirmeden kaçınma yolundaki düsturunu göz önünde bulundursak bile.

Osmanlı sultanlarının hiçbirinden, yazmak, yazdırmak ya da sipariş etmek suretiyle başlarından geçenlerin ilk ağızdan bir dökümünü geleceğe bırakmak isteyen, Timur, Babür, Cihangir ya da Şah Tahmasp gibi Türk-Müslüman hükümdarların otobiyografik eserlerinin benzerlerinin kalmamış olması dikkat çekicidir. Osmanlı sultanlarının yaşamları, onlar için hazırlanan çok sayıda eserde, yani Osmanlı kültürünün tek gerçek “aile tarihçesi” diyebileceğimiz (“tevârîh-i âl-i osmân” ya da buna benzer isimli) kroniklerde gömülüdür. Ancak, Sultan II. Mustafa için (saltanatı 1695-1703), şahsıyla kamusal kimliği arasındaki sınırlar berraklığını kaybetmişe benzer; bir gün yemek yerken vak'anüvisine o gün ıspanak yemesi (yani karavana yemeği) hadisesinin yazılmakta olan vekayiname'ye girip girmeyeceğini sormuş. O sorunca da girmiş.[56]

Hanedan otobiyografi yazmaktan kaçınmış olabilir, ama bu Osmanlı toplumunun örnek aldığı bir şey değildi. Bu konuda Osmanlı entelektüellerinin Arap ve Acem edebiyatından Gazali, İbni Sina ve Nasır-ı Hüsrev otobiyografileri gibi erken dönem örnekleri tanıdıkları açıktır.[57] Kâtip Çelebi, bunları ve çok sayıda benzeri eseri iştahla okumuş ve epeyce feyz almıştır. Bu nedenledir ki, *Mîzânü'l-hakk* adlı eserinin sonundaki otobiyografik bölüm, Georg Misch'in Osmanlı öncesi İslam dünyasında kaleme alındığı bilinen birinci tekil şahıs anlatı türleri arasında saydığı “Autobibliographie mit curriculum vitae” kategorisine tamamen uyar.[58]

Daha şakacı ve yenilikçi bir otobiyografi de Za'îfî'nin *Sergüzeşt*'idir. Za'îfî bunda manzum olarak yetişkinlik yıllarını ve önce ticaret sonra ilmiye sahasında başarılı bir kariyer uğruna verdiği mücadeleleri sinik bir bakışla anlatır.[59] Bu eserde herhangi bir şeyin deşildiği söylenebilirse, o da şairin kendisi değil, şairimiz gibi değerli bir adamı ödüllendirecek kadar adil olmayan toplumdur. Aynı şikâyet, on altıncı yüzyılın sonunda hayal kırıklıkları içinde bir adam olarak ölen Gelibolulu Mustafa Âlî'nin yazılarının şurasına burasına serpiştirilmiş çeşitli otobiyografik pasajlarda çok daha ısrarlı biçimde tekrarlanır. Aslında, kaleme alınma sebeplerini ve kollarını anlatan *sebeb-i telif* adlı bir giriş bölümü bulunan hemen hemen her eserde bölük pörçük otobiyografik bilgilere rastlanabilir. Ama Âli'ye

burada özel bir yer vermek gerek, çünkü o birçok sayfaya yayılan tutarlı bir otobiyografik deneme yazmış, bununla da iyi bir musahib olarak güvenilirliğini kanıtlamaya ve kendini böyle bir makam için önermeye girişmiş, bu özgeçmişini de gene kendi yazdığı *Nushatüs-selâtîn*'e (Sultanlara Nasihatler) eklemiştir.{60}

Za'îfî'nin ve Âlî'nin buruk otobiyografik notlarının tersine, Şeyhülislam Feyzullah Efendi 1702'de şaşırtıcı dinginlikte bir otobiyografi kaleme almıştır; üstelik, Edime Vakası diye bilinen patırtılı bir isyan sonucunda azledilip vahşice öldürülmesinden bir yıl önce.{61} Şeyhülislam, büyük bir ulema grubunun da katıldığı isyancı askerlerin baş hedeflerindendi, bunun başlıca sebebi de had safhada akraba kayırmacılığı dolayısıyla ilmiye kadrolarının üst sıralarındaki hiyerarşik terfi sistemini ciddi olarak bozmuş olması idi. Ama Feyzullah Efendi'nin otobiyografisinde özeleştiriye rastlanmaz. Ne itiraf vardır ne de mazeret. O, fütursuzca hatta gururla, on yedi yaşındaki oğlunun itibarlı bir makam olan Mekke kadılıklarından birine atandığını, ikisi on beşer, biri on dört yaşta olan diğer üç oğlunun da müderrislik makamına (modern üniversitelerdeki öğretim üyesi dengi) geldiklerini yazar.

Feyzullah Efendi'nin otobiyografisinin kendinden memnun üslubu, özellikle sonradan başına gelenler düşünüldüğünde biraz aşırı görünebilir. Ama aslına bakılırsa o da kaygılı, hınçlı şekvacılar Âlî ve Za'îfî'den ya da mütefekkir ilim adamı Kâtip Çelebi'den çok farklı değildir. Bu anlatıların hiçbirinde üçüncü boyut, anlatıcı ile anlatılan “ben” arasında bariz bir mesafe yoktur. Yazarların kendilerine üçüncü boyutu ihtiva eden bir perspektiften bakmaktan kaçınmaları ya da bununla ilgilenmemeleri gerçekten de bu eserlerin *Sohbetnâme* ile paylaştıkları en çarpıcı yönlerden biridir. Aşağıdaki sayfalardan da anlaşılacağı üzere burada bütün Osmanlı temsil ve temaşa sanatlarının temelinde yatan bir ortak özellikten bahsediyoruz.

Günce

Sohbetnâme, durup dururken, yazarın “Nîm/Kadife” lakabıyla tanınan (muhtemelen eli hafif) bir berber tarafından tıraş edilmesinden bahisle açılır ve günce boyunca onun tıraşlarından anında haberdar ediliriz. Günce yazarı,

gündelik hayatının görünürde önemsiz bu tür ayrıntılarını ve yapıp ettikleri sırasında karşısına çıkan kimselerin isim ya da lakaplarını kaydetmeye son derece önem verir. Fakat kendi ismini bir kere bile anmaz; 418 yaprağa yayılan güncesi boyunca, kendisinden *'fakîr*” diye bahseder. (Bu minval üzre, evi de çoğu zaman “*gamhâne*”sidir.) Fakat güncedeki çok sayıda ipucunu yan yana getirdiğimizde onun, Şeyhî'nin *Vekâyi'ül-fu-zelâ'*sında[{62}] kısa bir biyografisi verilen Seyyid Hasan ibn eş-Şeyh es-Seyyid Mehmed Emin ibn es-Seyyid 'Abdül-Hâlik olduğunu tesbit edebiliyoruz. Seyyid Hasan'ın anne tarafından ailesi hakkında bilgi vermeyen Şeyhî’ye göre, baba tarafından büyükbabası hayatı boyunca Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin, yani Eyüp Sultan'ın, türbedarlığını yapmıştı. Öte yandan, babası önce ilmiye kariyerine yönelmiş fakat sonradan medresedeki orta seviye hocalık görevinden istifa edip Halvetî-Sümbülî tarikatının Kocamustafapaşa merkez dergâhında -çağdaşlarının tabiriyle- “bir inziva köşesi”ne çekilmişti. Bu ifadedeki hayattan el etek çekme iması yanıltıcıdır. Bir türbedar oğlu olan Seyyid Mehmed, yükselmenin ağırlıklı olarak akraba ilişkilerine bağlı olduğu ulema katlarından çekilmiş, onun yerine “*kızkardeşinin evlenmesi üzerine*” merkez dergâhın şeyhi konumunda bulunan damadın tarikatı içinde tasavvuf yolunu seçmiştir.[{63}] Bu şeyh vefat ettiğinde, şeyhin postuna Seyyid Mehmed'in “Sümbülî tarikindeki eğitimini tamamlamasına” (tekmîl-i tarîkat) ön ayak olan Hasan Adlî Efendi geçmiş, Seyyid Mehmed de başka bir dergâhın şeyhliğine atanmıştır.[{64}] Birkaç yıl sonra, Hasan Adlî Efendi'nin ölümü üzerine, Seyyid Mehmed Kocamustafapaşa'ya şeyh olarak geri dönecek, yani en itibarlı ve mali imkânları en geniş dergâhlardan birinin başına getirilecektir.

Günce yazarımız Seyyid Hasan 1620 yılında Kocamustafapaşa dergâhı şeyhinin oğlu olarak dünyaya geldi ve eğer dokuz yaşındayken babası ölmemiş olsa idi muhtemelen kariyeri çok daha seçkin bir yol izleyecekti. Şeyhlik yeniden eski şeyhin ailesine, yani Hasan'ın yirmi beş yaşındaki bir halazadesine geçti. Gene de, Seyyid Hasan düzgün bir eğitim gördü, babasının yolunda ilerledi ve Kanunî sonrası Osmanlı kent toplumunun hayli bürokratik *ethos*'unda başlı başına bir kariyer çizgisine dönüşen *Sufiyye*'de terfiini beklemeye başladı. Gelgelelim, günce yazarımız Kocamustafapaşa'daki şeyhlik postunu hiçbir zaman işgal edemeyecekti. Güncesinin sona erdiği yıl, yani kırk beş yaşındayken, kendisine Balat'ta

Ferruh Kethüda dergâhının şeyhliği verildi. Bu makamın, o zamana kadar, çok daha muteber Kocamustafapaşa şeyhliğine yönlendirilecek kimseler için bir çömezlik makamı olduğu anlaşılmaktadır. Seyyid Hasan için ise, Balat yolun sonuydu; orada, ömrünün geri kalan yirmi dört yılında, ikili bir görevi, dergâhın şeyhliği ve komşu camiin vaizliği görevlerini yerine getirdi. Giderek daha sıklıkla başvurulan bu uygulamayla görevler birbirine ekleniyor, böylece minberde Sufileri pek görmek istemeyen mutaassıp Müslümanlar bu işten pek hoşlanmasalar da, devlet tarikatları sıkı denetim altına almış oluyordu. Osmanlı Sufi kademelerinin bürokratlaşmasına en iyi örnek Seyyid Hasan'm şeyhliğe getirilmesinin, kendisi de bir devlet görevlisi olan Şeyhülislâm tarafından onaylanması zorunluluğudur. (Yazar güncede bu durumu tadını çıkararak anlatır.)[{65}] Çünkü Şeyhülislâm vaizlik gibi tüm dini-idari mevkileri denetliyordu ve bu dahil benzeri birçok durumda şeyh olmak vaiz de olmak demekti. Balat şeyhi Seyyid Hasan 1688'de vebadan öldü, yerine oğlu, daha sonra da torunu geçti. Kocamustafapaşa'daki şeyhlik makamına geçmek Hicrî 1171'de (1757/58) nihayet torunun torununa nasip oldu ve bu soy aynı görevi Cumhuriyet dönemine kadar sürdürdü.[{66}]

Sohbetnâme'den habersiz görünen biyografi yazarına göre Seyyid Hasan, Nûrî mahlasıyla şiirler de yazmıştır.[{67}] Bu küçük biyografik özette verilen iki vasat dörtlükten başka, yazarımızın şairliği konusunda bilgi yoktur. Biyografi yazarı, onun ruhi tekamülünde geçmişi ve geleceği görme mertebesine ulaşmış ateşli bir vaiz olduğunu da kaydeder. Bu özelliklerden hiçbirinin günceye yansımamış olması okuru hayal kırıklığına uğratabilir. Güncede ne yazarının ne de başka birinin tek satır şiiri yoktur. Günce, Seyyid Hasan'ın Balat'taki dergâh-cami külliyesine şeyh-vaiz olarak atanmasından birkaç ay sonrasına kadar devam ettiği için, Seyyid Hasan kaç vaaz verdiğini, bu vaazları nerelerde verdiğini kaydeder, hatta belli durumlarda cemaatteki seçkin kimseleri de bir bir sayar ama bırakın vaaz verirkenki duygularını, vaazların içeriğine bile bir göz atmamıza izin vermez. Dervişimizin *ahvâl*'inin, yani mistik deneyimlerinin en küçük bir betimlenmesi ile de karşılaşmayız ki bir Sufi'nin güncesinde belki en çok hayal kırıklığı yaratan da budur.

Sohbetnâme daha çok Seyyid Hasan'ın bir tarikat mensubu olarak sosyal hayatını nakleder ki bu da kitabın alışılmamış isminin gerekçesidir., Bu, as-

Sulamî'nin *Kitâb âdâb as-suhba*'sı gibi klasik Sufi risalelerinde kullanılan Arapçadaki özgün anlamıyla suhba'nın, yani dostluk ve yoldaşlığın seyir defteridir. *Suhba*, Türkçede onunla akraba fakat anlam değişikliğine uğramış "dostlarla hasbıhal" anlamındaki sohbet değildir; *Sohbetnâme*'de bu anlamdaki sohbetlerin, yani söyleşmelerin, dolaylı ya da dolaysız, kaydı yoktur.[68] Güncede yazılı olanların büyük çoğunluğu yazarımızın katıldığı sosyal toplantıları nakleder. Bunlar arasında, Sümbülî tarikatının diğer mensuplarıyla yediği yemekler muhakkak ki zirve noktalarını teşkil eder. Bu toplantıların kimin evinde yapıldığını belirtmeye ya da katılanların listesini vermeye hiç üşenmez. İsimlerin bazıları o kadar sık tekrar edilir ki, bu ihvân (kardeşler) topluluğunun tadına vardığı ve günceden bize de yansıyan ünsiyet hissinin ya da yakınlığın ne kadar altını çizsek yeridir. Tarikat adabını içeren bir elkitabındaki, "ihvanın birbirine öz kardeşlerinden daha çok muhabbet göstermesi tarikatın esas şartlarındandır" düsturu kulak ardı edilmemişe benzer.[69]

Anlaşılan, ihvan'dan birçoğu başka işle meşgul olmayıp, yazarımız gibi, vakıf gelirlerinden bir çeşit maaş almanın yanı sıra Osmanlı devleti dediğimiz dev kaynak toplama-dağıtma mekanizmasından da nemalanıyorlardı.[70] Diğer birçok "tam zamanlı" derviş ve küçük rütbeli din görevlisi de (*mütevelli*, *imam*, *şeyhzade*, *dede*) Seyyid Hasan'ın sosyal çevresinin en belli başlı üyelerini oluşturuyorlardı. *Sohbetnâme*'de, aile bağları kadar, dergâh yoldaşlığı ve mahalle dayanışması temelinde kurulan ilişkilerin meydana getirdiği ağı, o sosyal çevreyle Osmanlı toplumunun diğer kesitleri (özellikle de esnaf ve askeri sınıflarının orta kademeli mensupları) arasındaki çetrefil örgüyü de tanıyoruz. Seyyid Hasan'ın güncesinde geçen toplantılarda çeşit çeşit esnaftan (aktarlar, bakkallar, fırıncılar, ciltçiler, yorgancılar ve diğerleri) bahsediliyor. Bu toplantılarda ayrıca kethüdalar, çavuşlar ve beşe'ler de bulunuyor. Seyyid Hasan'ın kızkardeşlerinden biri daha sonra kendi isteği ile boşanacağı bir çavuşla, bir diğeri de eski bir orta defterdarın oğluyla evli.

Bu insanları bir araya getiren vesileler sadece akşam yemekleri değil. Günce yazarımız, yemek sonrası toplantılarını da kaydediyor; düğün ya da sünnet gibi şenlikleri ya da kaçınılmaz olarak helva ritüeline ve mevlidlere bağlanan cenaze gibi üzücü olayları; topluca yapılan mezarlık ziyaretlerini; dostlarla yürüyüşleri; kahve sefalarını; diğer Sufi dergâhlarına nezaket

ziyaretlerini; alışveriş ya da sadece yarenlik için dükkân gezmeleri; ve tabii *zikir*'leri. *Sohbetnâme*, dört yıl boyunca, bütün bu faaliyetlerin ve onları yerine getirenlerin oldukça rutin bir kaydını tutmak suretiyle vakıflardan maaş alan tarikat mensuplarının toplumsal dünyasını, şahsi ve can alıcı bir anlatımla gözler önüne seriyor. Modernleşme öncüsü seçkinlerden giderek daha çok uzaklaşan ve ilerki yüzyıllarda tufeyli damgası vurulan, üzerinde pek çalışılmamış bu zümre, *Sohbetnâme*'de modernlik öncesi Osmanlı şehir kumaşındaki toplumsal ve ideolojik kenetlenmenin aracısı olarak karşımıza çıkıyor.[{71}]

Akşam yemeklerine katılanlara ilaveten, Seyyid Hasan sık sık da yenilip içilenlerin listesini veriyor. Hatta, günce yazarı olarak hamaratlığı tuttuğunda, önce kişileri ismen sıralıyor, sonra isimlerin yanına birer numara koyarak kaç kişi olduğunu belirtiyor, sonra menüyü de aynı biçimde, her bir kalemi numaralayarak sayıp döküyor - yaşamını oluşturan şeylerin çetelesini tutmakla ilgili, hiç kuşkusuz günce yazmasına da ön ayak olan bir saplantının belirtileri bunlar. Fakat günce yazarımızın yiyip içtiklerini kâğıda geçirmekte gösterdiği gayretkeşliğin başka, muhtemelen daha basit bir sebebi de vardı: onun yemek yemeyi sevdiği ve önemsediği anlaşılıyor. Turfanda bir meyve ilk çıktığında, bunu not etmeye değer buluyor; aynı şekilde, baharda kuzu etini ilk kez nerede ve ne zaman yediğini anmadan edemiyor. Sokakta satılan lezzetli yiyecekler, mesela nane turşusu, onu tarikat adabının buyruğunu gözardı edecek kadar cezbediyor: “*kâdir oldukça çârşû ta'âmun yimeye*.”[{72}] Yiyeceklerle ilgili bilgiler güncede öyle sık karşımıza çıkıyor ki, bunlar aralarında günce yazarının aile efradınınkiler de olmak üzere vefat haberlerine dahi karışıyorlar.

Güncenin ilk birkaç ayı, o esnada İstanbul'da hüküm sürmekte olan veba haberleri ile doludur. Aile efradı ve dostlar ölmektedir, matemi tutulacak kayıplar vardır.[{73}] Seyyid Hasan'ın belki de beklediği buydu güncesinden - insanları hatırlamaya yarayacak, kolayca yitip gidebileceği anlaşılan avutucu insani sıcaklığın birazını geçici bir süre elde tutmak için bir varakpâre. Başka bir açıdan, yani kişinin Allah'la ilişkisi açısından bakıldığında, önemsiz olayların günbegün kâğıda geçirilmesi, her bir günün, her bir öğünün, dost meclislerinden alınan her zevkin şükredilecek bir şey olduğu o zamanlara çok uygun düşüyor. Bu salgın sırasında,

yazarımız çeşitli akraba ve tanıdığın yanı sıra karısını, iki oğlunu, bir kızını kaybediyor. Şehir dışındaki akrabalarını ziyaret ettiği bir sırada karısının ölümcül hastalığından haberdar olduğunda mesela, hemen yol hazırlıklarına başlıyor. O arada, kendisine azık olarak ekmek ve kaşkaval peyniri verildiğini söylemeden geçmiyor. Dahası, peyniri koymak için ekmeğin içini "*oydurduğunu*" da ekliyor.[74] Eve vardığında karısını tarif edilmez acılar içinde buluyor, hasta birkaç saat içinde ölüyor. O gece helva döküldüğünde de, yazarımız sadece bu âdetin yerine getirilişini kaydetmekle kalmıyor, metinde son derece nadir rastladığımız bir şey yaparak bu olayı seci' ile kaydediyor: "*Selim[e?] kadın pişürmiş, lezzeti ve nefâseti hadden bîrûn ve kıyâsdan efzûn idi*."[75] Seyyid Hasan'ın duygusuz bir koca olduğunu düşünmeğe meyledecek olanları bir sonraki cümle hizaya getiriyor: "*meşâkk-ı râh iktizâsı [yol zahmetinin gerektirmesi] ile istirâhata kasd itdüm lâkin hâb [uyku] müyesser olmadı, ba'dehû merhûmenün yanına çıkup gâh tefekkür gâh bükâ iderek [ağlayarak] sabâh ezânına dek bekledüm*."[76] Ertesi gün erkenden, mezar yerini hallettikten ve sadakaları dağıttıktan sonra, ölünün yıkanması için eve dönüyor; cenazenin merdivenlerden indirilişini gördüğünde ise şunları yazıyor: "*ellerinde merhûmenün başı cânibi nümâyân oldukda bir mertebe enderûnı hüzün ve bükâ galebe itdi ki beyâna gelmek kâbil degül*."[77] Bu, günce yazarımızın duygularını açık ettiği nadir pasajlardan biri. Ancak az sonra, defin töreninden geri döndüğünde, bazı *ihvan*'la yemek yediğini okuyoruz: "*me'kûlatımuz [yiyeceğimiz] penîr ve kavun ve karpuz idi ammâ üzümde şekküm [şüphem] vardur, belki karpuzda bile, penîri tâze añladum.*"[78]

Seyyid Hasan sadece yemekle değil, uykusuyla da ilgili. Evinden başka bir yerde her yatıya kalışında –ki bu içli dışlı dostluklar ve konuksever ev ortamları âleminde çok sık olan bir şeydi– bunu güncesine yazıyor; bir komşunun dükkânında azıcık kestirmiş dahi olsa. (Tabii bütün bunlar evlerde kadın-erkek ilişkilerini belirli bir düzenle sınırlayan kurallara riayet ederek, ama günceden sezildiği kadarıyla bu konuda çok da mutaassıp olmadan gerçekleşiyordu.) Aynı dünyevi düzlemde, güncede onun her tıraş oluşu, bazen yıkanışı, hatta denize girişi (*çimmesi*) de kaydediliyor. Mamafih bu bizi çok da şaşırtmamalı çünkü berber ya da hamam ziyaretleri bir Osmanlı için temizlikten öte toplumsal yaşamın vazgeçilmez parçalarıydılar. Modernlik öncesi Ortadoğu hakkında gözlemde bulunanlar,

biraz da şaşkınlıkla, Osmanlı tarihinde sık sık olduğu gibi kahvehanelerin nifak yuvası sayılarak kapatıldığı dönemlerde berber dükkânlarının berikilerin yerini tuttuğunu not düşmüşlerdir. *Muhtesib*'in yakın göz hapsine alması gereken yerler arasında özellikle adı geçen hamamlar da, aynı şekilde, insanların bir araya geldiği sosyal mekânlar arasında sayılmalıdır. Güncedeki hamam sefalarına sıcak içecekler eşlik eder –yazarımızın tercihi kahvedir. O kadar ki, sık sık kimle ya da nerede kahve içtiğini kaydeder, ara ara sabah yaptığı işlerden "*bade'l kahve* (kahveden sonra)" diye bahseder. Dikkat çekici olansa kahvehaneye gitmekten hiç bahsetmemesidir. Bu, Seyyid Hasan'ın güncesini yazdığı Köprülüler devrinin büyük bir bölümünde kahvehanelerin sıkı sıkıya denetlenmesi ve zaman zaman yasaklanması yüzünden olabilir. Ara sıra gece sokağa çıkma yasağından da bahsedildiğini okuruz ama yazar hiçbir zaman politik olayların üzerinde durmaz.

Aslında, Seyyid Hasan küçük bir ada oluşturan toplumsal çevresinin dışındaki dünyadan çok az bahseder; güncede tek bir gayrimüslimin sözü geçmez. Daha geniş çaplı politik olaylar konusunda ise güncenin kapsadığı dört yıl boyunca sadece bir-iki kısa kayıt vardır; bunlar da o kadar gelişigüzeldir ki sanki yazarın umurunda değillerdir: "*Uyvar kal'asınuñ fethi donanmasına şürû' olundı [başlandı] ammâ fakîr vâlide kadında tenevvüm eyledüm [uyudum].*"{79} Gene böyle umursamazmış gibi, Köprülü Mehmet Paşa'nın defnedilişini kaydeder, ne bir duygu belirtisi ne de yarımağızla politik bir ima.{80} Gene de, hemen birkaç satır sonra bir grup ihvan'la vezir-i azamin mezarını ziyaret ettiklerini okuruz –anlamlı bir saygı gösterisi.

Karısının ölümünü anlatışında da görülen, gelişigüzellikten nesnelliğe oradan hassasiyet ve hürmetkârlığa varan bu ani geçişler modern okura çelişkili görünebilir, hatta bazen komik gelebilir. Ama, "okur"una ara sıra "*ma'lûm ola ki*" ya da "*sadede gelelim*" diyerek seslendiğine göre hiç olmazsa bir dereceye kadar okunmayı amaçladığı anlaşılan Seyyid Hasan'ın edebi niyetleri arasında mizahi etki yaratmak yoktur elbette. Söz konusu etki bizlerle günce yazarı arasındaki zihinsel mesafeden ileri gelir. Ağırbaşlılık ile hafiflik, vakur olma hali ile kayıtsızlık arasında gelgit gibi görünen ve bizleri gülümseten geçişler –özellikle de yazarın mistik kimliği düşünüldüğünde– böyle ayrımlar tanımayan bir iç huzurunun ya da

mütevekkil bir mizacın ifadesi olarak da görülebilir. Bu dünyaya ilişkin her şey zaten geçici ve harcıalem değil midir? Şu hayatta, nisbeten rahatça yaşamak nasib olmuşsa insana, eş dostla yarenliğin tadını çıkarmaktan daha önemli ne olabilir?[81] der gibidir tavrı. Seyyid Hasan'ın benzersiz bir bilgelik ya da felsefi içgörü sahibi olduğunu söylemek istiyor değilim; aksine, güncesinde felsefi düşünmeye herhangi bir eğilim, ya da eleştirel bir bilinç görülmez. Onunkisi son derece kesin hatlarla tanımlanmış, kendisi için nisbeten sorun oluşturmayan bir dünyadır. Bu dünyada, bir yandan tevarüs edilen toplumsal ve zihinsel tavırlar, bir yandan da kurumsallaşmış, toplumla kaynaşmış, parasal açıdan güvenli bir dergâh hayatı ağır tempolu, mücadeleci olmayan bir varoluşu mümkün kılmış, bu da bireyi, kendini kurcalamaya yol açacak bir kişilik bilincine sevketmemiştir.

Bu kadarıyla, bu Osmanlı güncesinin Batılı otobiyografi edebiyatıyla akrabalığı olduğunu söylemek kolay değil. Otobiyografi edebiyatı, genellikle Rönesans döneminde bireyselliğin doğuşuyla ilişkilendirilir. Ama evvelce de değindiğimiz gibi bu yorum giderek daha az ikna edici bulunmaktadır, kaldı ki Aziz Augustinus'un (354-430) kendini anlatmaya adadığı anıtsal eseri gibi daha erken tarihli örnekler de vardır.[82] Otobiyografi günceyle ilintili fakat ayrı bir kategori olduğu için, daha geçerli bir örnek vermek gerekirse, Samuel Pepys'in ünlü dokuz yıllık hatıra defterinde (tesadüf, *Sohbetnâme*'den bir yıl önce yazılmaya başlanmıştır) sadece özeleştiri ve kendini ti'ye alma örnekleri sık sık karşımıza çıkmaz, bu günce yazarın ben'ine mesafeli bir perspektiften yazılmıştır. Sanki günce yazarı Pepys, günce kahramanı Pepys'den farklıdır ve onu eleştirel bir mesafeden izlemektedir, yapan eden ben ile gözlemleyen ya da inceleyen ben arasında bir ayrışma vardır.[83] Oysa *Sohbetnâme*'de böyle bir üçüncü boyut yoktur; onu farklı kılan, toplumsal işlevleri haricinde birbirlerinden pek farklı olmayan, dış çizgileri güzelce belirlenmiş kişilerin iki boyutlu olarak temsil edildiği, sanki minyatürcü elinden çıkma bir metin olmasıdır. Bu kişiler bir Karagöz oyununun tasvirleri gibi, sadece şeyhzade, kumaş tüccarı, çavuş, mevlevi, ya da herhangi başka bir mesleğin, rütbenin, nesebin, kariyerin ya da tarikatın temsilcisi olarak belirirler. Geleneksel türlerden bir kopuş olmakla birlikte, *Sohbetnâme*, perspektif resmi, roman, sahne sanatları ile ilgilenmemeyi seçmiş klasik Osmanlı sanat ve edebiyat dünyasında rahatça yerini alır. Bu iki boyutlu dünyada, Seyyid Hasan insan

dayanışmasından, sıkı sıkıya bağlı olduğu bir evreni paylaştığı ihvan'ıyla birlikte olmaktan büyük haz almışa benzer.

Sohbetnâme'nin değeri, her şeyden çok, isminin de vadettiği gibi o yoldaşlık duygusunu bize geçirmesinden ileri gelir. Osmanlı İstanbul'unun toplumsal yapısı ve kurumsal yüzleri hakkındaki bilgilerimiz, sadece bazı bireylerin maddi hayatları ve gündelik etkinlikleri hakkındaki malumat zenginliğiyle değil, aynı zamanda kendine özgü bir çevrenin gündelik yaşam ethos'u sayesinde de büyük bir canlılık kazanır –ne saray ne de halk geleneklerine rahatça oturtulabilecek bir çevredir bu. Mistik nitelikte benzersiz kişisel deneyimler kâğıda geçirilmemişse, bu belki de günce yazarımızın kişiyi iyi bir hayata götüren yolun bireysel deneyimden çok paylaşılan bir ahenkten kaynaklandığını düşünmesindendir. Bu Sufilik'te oldukça yaygın olan bir hissiyattır; belli bir inziva ve ara ara toplumsal hayattan el etek çekmeye değer verse de, Hıristiyan keşişliğinde olduğu gibi, toplumdan tamamen kopmaya cevaz vermez.

Seyyid Hasan'ın toplumsal çatışmalardan ve entelektüel çekişmelerden arınmış bir toplumda, hayali, “oryantal” bir huzur ve sükûn cennetinde yaşadığı izlenimini vermek epeyi yanıltıcı olur. 1622 ila 1688 arasında İstanbul birçok kanlı isyana sahne olmuştur.[84] On yedinci yüzyıl, bir yandan da Sufi tarikatların ciddi meydan okumalarla karşılaştıkları bir yüzyıldır. Kadızâdeli hareketinin temsil ettiği güçlü selefiyye dalgası, Osmanlı imparatorluğunun gerilemesinin suçunu İslam dininin safiyetinin kaybedilmesine yüklemiştir. Bu hareketin kahve ya da tütün gibi çeşitli toplumsal alışkanlıkları reddi, Sufiliğin bazı yönlerini sapkınlık olarak görerek eleştirmeye kadar varmış ve zaman zaman sarayda bile kendine yandaş bulmuştur. Fakat muhtemelen on yedinci yüzyılın bu fiili ve fikri kargaşası, yazarımızın da aralarında olduğu daha geniş bir kentli Osmanlı kesiminin kendi küçük ve tanıdık çevrelerinde dayanışma arayışını daha da yoğunlaştırmıştır. Gruplar arasındaki ilişkiler tatsızlaştıkça, grup içindeki bireyler arasındaki ilişkiler sağlamlaşır. Belki de bu yüzden *Sohbetnâme*'nin gerçek başkişisi herhangi belli bir birey, hatta Seyyid Hasan'ın kendisi bile değil, günce yazarının tek tek tasvir edip çözümlemeyi umursamadığı bireylerden oluşan bir grubun ördüğü son derece karmaşık yoldaşlık ağıdır. Seyyid Hasan, onları tek tek ele almak yerine, sanki belli bir sosyoloji ekolüne mensupmuş gibi, titizce aralarındaki gündelik alışverişin haritasını

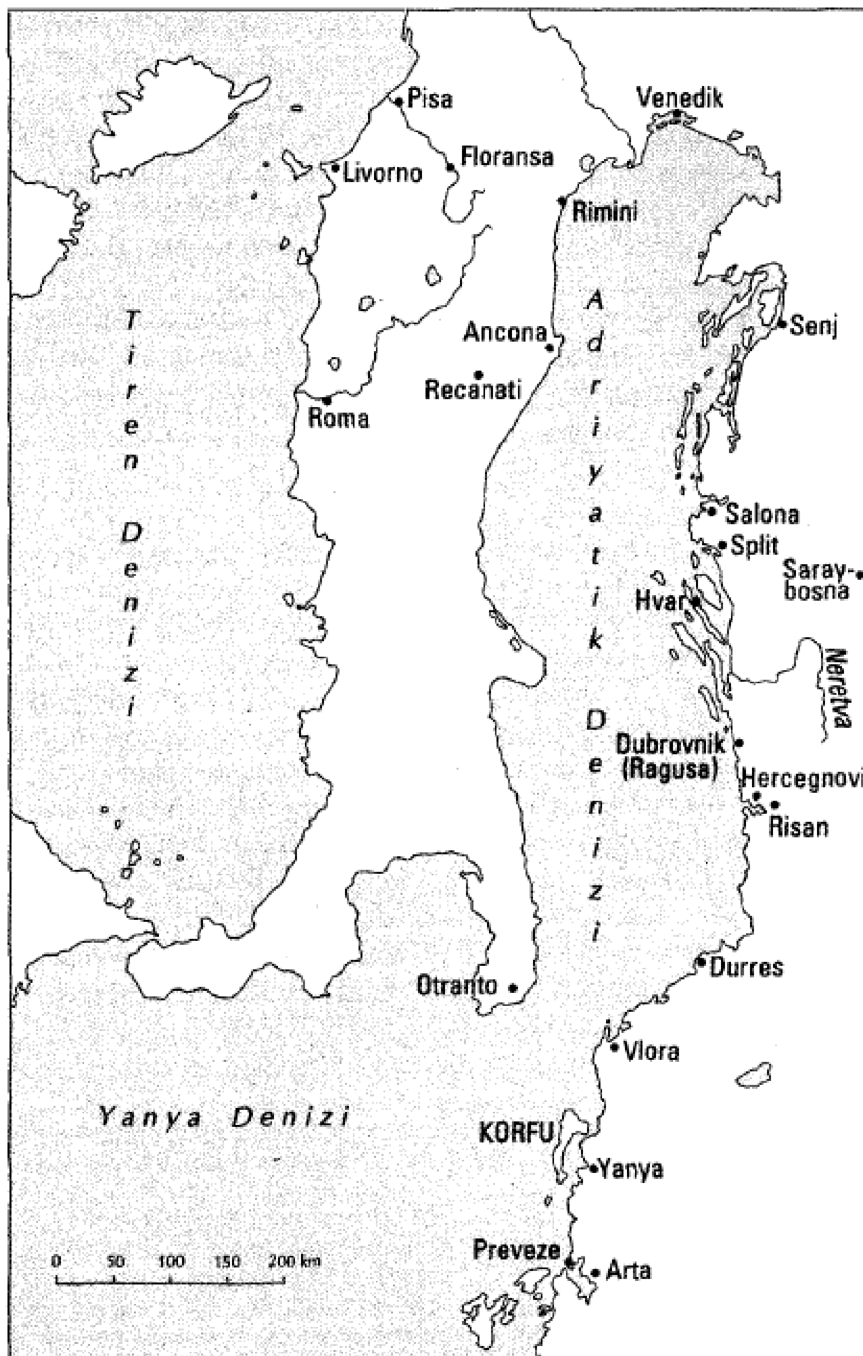
çıkarmaya odaklanır.[85] Sufi tarikatları bir yandan aile, mahalle, esnaf taifesi gibi toplulukların partikülarizmini delip onları aşarken diğer yandan da kendi partikülarizmlerini yaratmışlardır. Toplumun çalkantılı dönemlerinde kişiler buraya sığınabilirlerdi. Böylece tarikat, toplumun geri kalanıyla kendi arasında akrabalık ötesi ya da lonca ötesi köprüler kurar, ama istendiğinde ve mümkün olduğu ölçüde, bu köprülerden bazılarını kaldırır, kalenin kapılarını kapar ve kuşatma sona erinceye kadar kendi evreninin cemaat hayatına ve manevi kaynaklarına dönerdi. Bu yüzden, günceye bir sulh havası hâkim ise de, bu ille de daha geniş bir toplumsal gerçekliğin yansıması değil, sadece kendini yalıtma ve toplumsal yaşamın parçalılığı vasıtasıyla edinilmiş bir iç huzurudur.

Birçok bakımdan eşi benzeri olmamakla birlikte, *Sohbetnâme* bu yüzden tam da çağının eseridir; özellikle de Osmanlı birey edebiyatının daha geniş çerçevesi içinde ele alındığında. İncelenen diğer örneklerin çoğu da aynı bağlamın ürünüdür; yani Kanuni sonrası dönemin akut gerileme duyarlığı, bir zamanlar istikrarlı olduğu düşünülen zeminin ayaklar altından kayması, denetimin yitimi ve toplumsal yerinden olma hissi göz önünde bulundurulmadan anlaşılamazlar.[86][87] Otobiyografi edebiyatındaki artışın temsil ettiği içe dönüş ya da ben'le iştigal, aynı entelektüel iklimin başka, daha kişisel bir yüzü olarak görülebilir; bu iklimin daha kamusal yüzü, “biz” ile ilgili yüzü gerileme ve ıslahat hakkında yazılmış bol miktarda eserden bize yansımaktadır. Ben'le iştigal ve toplumsal-siyasal düzendeki gerileme algısını birleştiren bu hava değişikliğine Osmanlı tarih yazımından örnek Selanikî (ölümü 1600?) tarihidir. Onun on altıncı yüzyıl sonunun çalkantılarını en ince ayrıntısına kadar anlatışı ıslahat layihalarına ürkek bir girizgâh gibidir ama aynı zaman da yer yer belirgin bir günce lezzeti de taşır.[88] Mamafih, Hobbes ve Locke gibi teorik formülasyonlarını sistem ötesinden geliştiren aynı dönem Avrupa’sının düşünürlerinin tersine, görüşlerini sistem içinden ifade eden Selanikî ya da doğrudan ıslahat layihası yazanlara benzer biçimde, birinci ağızdan anlatılar da kendi ben’leriyle hesaplaşırken bir üçüncü boyut, dışarıdan bir perspektif geliştirmeyi önemsemezler.

Kısacası, Osmanlı tarihi kaynaklan arasında bireylerin kendileriyle ilgili, doğrudan kendilerinin yazdığı metinlerin bulunmadığına dair yargının sorgulanmasına yol açacak geniş bir yelpazeye yayılan, şimdiye kadar

bilinmeyen ya da üzerinde yeterince durulmamış, birinci şahıs anlatılarının varlığını göstermiş olduğumu umuyorum. Elyazmaları arasında sürdürülecek sistematik araştırmaların daha nice hatırat, rüya defteri, otobiyografi, esaret anısı ve şahsi mektup örneğini ortaya çıkaracağım sanıyorum. Bu sayede, Osmanlı toplum ve kültür tarihinin yeni ve şahsi bir boyutuyla tanışmamız, en azından şimdiye kadar keskin kontrastlar dışında algılamakta zorlandığımız bu kültür evrenini görece renklendirmemiz mümkün.

Birey edebiyatının birbiriyle ilintili çeşitli kategorilerinin gelişiminin ve bağlantılarının izini sürmek, Osmanlı kültüründe ben ve toplum arasındaki kaypak sınırların tarihini anahatlarıyla çizmek anlamına gelir. Kanuni sonrası dönemde, birinci ağızdan anlatıların çoğalması, “fakirin başına gelenler”i kâğıda dökmedeki çekincelerin görece olarak geride bırakılması şunu ima eder; ben'in sınırları gerçekten de yeniden çizilmişse ve bir bireyleşme sürecinden bahsedilebiliyorsa bu süreç tarikat ya da meslek grubu gibi genişçe organizmaların parçası olmak ile çelişen bir şey değildir. *Sohbetnâme* örneği, *Individualitâtsgefühl*'ün (bireylik hissinin), otobiyografik yazında ille de yegâne ya da öncelikli bir itici güç olmadığını çok vazıh biçimde ortaya koyar. Kendini “*seyyâh-ı 'âlem veferîd-i âdem*” olarak gören, gençliğinde ailesinden ve hocalarından hiç kurtulamayacağım ve gönlünce seyahat edemeyeceğini düşünerek kahırlanan Evliya Çelebi bile böyledir. O da anlatısında sadece çok geniş bir coğrafyanın) bir ucundan diğerine yaptığı seyahatlerin izlerini ve olağanüstü keskin bir çift gözün gördüklerini nakletmekle kalmamıştır. Ardında gayet karmaşık bir ilişkiler ağının ve kendi “ben”inin sınırlarındaki gediklerin izini de bırakmış, böylece de kendini tanımış ve tanımlamıştır.



Pisa
Venedik
Livorno
Floransa
Rimini
Tiren Denizi
Adriyatik Denizi
Senj
Ancona
Recanati
Roma
Salona
Split
Saray-bosna
Hvar
Neretva
Dubrovnik (Ragusa)
Hercegnovi
Risan
Durres
Otranto
Vlora
Yanya Denizi
KORFU
Yanya
Preveze
Arta
0 50 100 150 200 km

Venedik'te Bir Ölüm (1575)

Serenissima'da Ticaret Yapan Anadolulu Müslüman Tüccarlar



1596 YILININ 10 TEMMUZUNDA, ülkesinin "Uzak Diyarlar Şirketi"nin Uzak Doğu'ya giden ilk deniz filosuyla yolculuk eden bir Hollandalı, Cava'nın Bantam kentinde gemiye değişik bir yolcunun bindiğini kaydeder:

> ...gemiye pek çok Türk ve Arap tüccar bindi, bunların arasında evvelce de Venediğe gitmiş olan ve oldukça iyi İtalyanca konuşan Goja Rajouan adında biri vardı, oradan memleketi Kostantinopolis'e geçmek üzere bizimle Venediğe gelmek istiyordu... Sumatra'da bir kent olan Açe üzerinden geçemiyordu çünkü oranın hükümdarı... tüccarlara geçit vermiyordu ve yakınlarda Bantam'dan gelen iki yelkenliye el koymuştu, bu yüzden Bantam'da kalmak zorundaydı... mallarını bizimkilere katmayı ve yolculuk sırasında öldüğü takdirde geminin sahiplerini vâris tayin etmeyi teklif etti.[89]

Ticari girişimleri sonucu ta Venedik'ten Cava'ya uzanan bir coğrafyaya savrulan, Osmanlı İstanbul'undan gelme, İtalyanca konuşan bu tüccarı halihazırdaki Osmanlı araştırmalarında bir yere koyamıyoruz. Çünkü içinde bulunduğu ortamın ticari pratikleri, toplumsal ilişkileri ve kültürel hayatı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Yakın zamana kadar, İmparatorluğun Müslüman- Türk tebasının uzak ülkelerde değişik kültürlerin insanlarıyla ticaret yapma konusunda becerikli ya da istekli olmadıkları, tümüyle Avrupalıların ve onların gayrimüslim Osmanlı

aracılarının elinde olan uluslararası ticarette sadece pasif bir rol oynadıkları varsayılmıştı. O yüzden bu tüccar saha kenarında, tek başına, *minelgaraib* ya da “ilginç” bir vaka olarak durmakta. Sözü edilen görüşün memnuniyetsizlikle karşılandığına ilişkin işaretler giderek artsa da, bu endişe henüz modernlik öncesi Müslüman Osmanlıların uluslararası ticari girişimlerini doğrudan ele alan araştırmalar ortaya koymamıştır. Yakın zamana kadar, Bizans araştırmalarında da benzer bir görüş hâkimdi. İtalyan ya da Katalan tüccarların, 4. Haçlı seferinden (1204) sonra Bizanslı Rumları uluslararası ve bölgelerarası ticaretten sildiğine inanılıyordu. Son zamanlarda bu varsayım, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Bizans İmparatorluğu tebasının geniş çaplı ticari faaliyetlerini gün ışığına çıkaran Bizans uzmanları tarafından başarıyla çürütüldü.[{90}]

Osmanlı araştırmalarında, erken modern dönem Levant ticaretine bakarken Venedik ve Cenova'ya Bursa perspektifini de eklemek suretiyle, yeni, Heyd-sonrası bir çerçeve oluşturan Profesör İnalcık olmuştur.[{91}] İnalcık sadece konuyu etraflıca belgelendirmek suretiyle bu Osmanlı kentinin, Müslüman tüccarların da büyük ölçüde katıldıkları uluslarası ticaretin önemli bir merkezi olduğunu kanıtlamakla kalmamış, aynı zamanda bu tüccarların imparatorluk (*memalik-i mahruse*) dışındaki ticari faaliyetlerinin de yeni bir araştırma alanı olduğuna işaret etmiştir.[{92}] Bu makale, İnalcık'ın Osmanlı tarihi yazıcılığındaki öncü rolü onuruna, o alanı araştırmak amacını taşır. Önce Osmanlı tüccarlarının on altıncı yüzyılda Venedik ve Ankona'daki ticari faaliyetlerine göz atacak, özellikle de Orta Anadolulu Müslümanları ve yüzyıl sonuna doğru Serenissima'da yaptıkları ticaretin yoğunlaşmasını vurgulayacağız. Sonra, bu ticari faaliyetlerin Osmanlı kültür tarihine ilişkin imaları üzerinde bazı mülahazalar geliştireceğiz, çünkü genellikle kâfir'le ticaret konusundaki “Osmanlı-Müslüman” çekincelerinin Müslümanların uluslararası ticarete katılımında bir eksikliğe yol açtığı farzedilir. Özellikle on altıncı yüzyıl sonu, Osmanlı toplumunun uzunca bir ekonomik gerileme, kültürel durağanlık, geleneksel ve muhafazakâr tutumları körü körüne savunma dönemine girişinin başlangıcı kabul edilir. Sonuç olarak, ek bölümünde, Venedik'te ölmüş bir Anadolulu tüccarın tereke defterini inceleyeceğiz; bundan da amacımız bu kişinin ticari girişim sebebiyle *dârü'l İslâm* dışında bulunduğu sırada yaşadıklarını ve maddi kültürünü kısmen de olsa yeniden kurmaktır.

Osmanlı tebasının memalik toprakları ötesinde ticarete katılımına ilişkin en erken belirtiler dolaylıdır. Daha on dördüncü yüzyılın sonlarında Osmanlı yönetimindeki bölgeler dışında hatırı sayılır yoğunlukta faaliyet gösteren belli sayıda Osmanlı tüccarı olduğunu tahmin edebiliriz, çünkü hükümdarları bu ticari girişimleri koruma rolünü oynama gereğini hissetmişlerdi. Örneğin, Bizanslı tarihçi Dukas, I. Bayezid'in (1389-1402) Bizanslı yetkililere Konstantinopolis'de bir kadı bulundurmaları için baskı yaptığında, öne sürdüğü tezlerden birinin Osmanlı (açıkçası, Müslüman) tüccarlarının aralarındaki anlaşmazlıkları halletmek için *şer'i* bir iradeye gerek duymaları olduğunu yazar.{93} Osmanlı devlet adamlarını yabancı güçlerle yaptıkları ticari antlaşmalarda karşılıklılık maddelerini işe katmaya zorlamış olan da benzer bir korumacı güdü olmalıdır. Örneğin, Venediklilere verilen ilk bir-iki *ahidname*, sadece Venedikli tebanın ticari ayrıcalıklarından söz ederken, Çelebi Mehmed tarafından 1419’da tanzim edilen anlaşma, Venedik idaresindeki alanlarda ticaret yapan Osmanlı tüccarlara da Venediklilerinkine denk haklar getirir.{94}

Şans eseri, 1430'ların ikinci yarısından itibaren bazı Osmanlı tüccarlarının Osmanlı toprakları dışında faaliyetleri hakkında çok daha dolaysız ve kesin bilgiler bulunmaktadır. 1436 ile 1440 arası İstanbul'da ikamet eden Venedikli tüccar Giacomo Badoer'in muhasebe defteri, farklı etnik kökenlerden Avrupalılarla, Bizanslı, Osmanlı ve Memluk Sultanlığından gelme tüccarlar arasında sıkı ticari ilişkiler olduğunu gözler önüne seriyor.{95}

Bizans başkenti ile Edirne, Bursa, Gelibolu, Samsun ve İzmit gibi çeşitli Osmanlı şehirleri arasındaki ticarete yapılan hatırı sayılır atıflar, bölgenin II. Mehmed tarafından politik olarak birleştirilmesinden on yıl önce de bir ekonomik bütünleşme içinde olduğuna işaret ediyor. Osmanlı yönetimindeki bölgelerin tüccarları arasında, tahmin edileceği gibi, birçok Rum ve Yahudi'nin de adı geçiyor. Araştırmamız açısından en ilginç olan ise, Badoer'in muhasebe defterinde adı geçen “Türk” tüccarların faaliyetleridir. İtalyan, Rum ve Yahudilere oranla Türkler, Badoer'in müşterileri arasında çok küçük bir grubu oluşturmaktadır; gene de, bilinen ilk “uluslararası” Osmanlı-Türk tüccarların adlarıyla burada karşılaşıyoruz. Bu kaynakta sözü edilen en az on iki Türk tüccar var: “Ahmet turco de Licomidia, Azi turcho, Chazi Rastan turco, Chazi Musi, Choza Ali turcho,

Choza Isse turcho, İsmael turcho, Jascia turcho, Mustafa turcho, Ramadan de Simisso, Saliet turcho” ve en dikkat çekici olanı da “Ali basa turcho”.[96]

Kuşkusuz, bu Türklerin ticari faaliyetlerinde göz alıcı bir yan yoktur. Alışverişleri Badoer'in bağladığı diğer işlerle karşılaştırıldığında özellikle büyük ya da sık değildir. Levant ticaretinin göz alıcı panoramasına sadece mütevazı ve çok da kayda değer sayılmayacak bir çentik atmış görünüyorlar. Gene de, bu atıfların Osmanlı tebası içinde, Bizans İmparatorluğuyla barışçıl ilişkilerden maddi olanak sağlayan (rüşvet ya da hediye gibi ekonomi dışı imkânların ötesinde) merkantil bir grubun varlığına dair ilk somut kanıt olduğuna dikkat çekmek Osmanlı tarihi açısından önemli. Bunlar arasında Çandarlı Halil Paşa'dan başkası olamayacak (II. Murad'ın hükümdarlığı sırasında bir Ali Paşa olmadığı ve Badoer'in Türk isimlerini yazarken titizlik göstermediği, özellikle de “h” sesini düşürdüğü göz önüne alınırsa.) 'Ali Basa'nın adının geçmesi özellikle dikkat çekici. İnalcık'ın Konstantinopolis'in fethinden önceki politik kavgalara dair gayet ayrıntılı çözümlemesi, Halil Paşa'yı genişlemeci gazi önderlerin karşısındaki “barışçı” kanadın önderi olarak resmeder. Büyük ölçüde gazi'lerin bakış açısından yazılmış erken dönem Osmanlı tarihlerinde, ünlü vezir açıkça kendi maddi çıkarları yüzünden Bizanslılarla barış yapma yanlısı olmakla suçlanır.[97]

Badoer'in muhasebe defterinde yer alan atıflar, Paşa'nın Bizans başkentiyle kurduğu ticari ilişkilerin ilk belgeleridir. Bunlar, Osmanlı askeri sınıfının ileriki yüzyıllarda daha da artacak olan ticari ilişkilerinin erken örnekleri olarak da ilgiye değer.

On beşinci yüzyılın ikinci yarısıyla ilgili olarak, İnalcık'ın günümüze kadar gelmiş Bursa kadı sicilleri üzerindeki incelemeleri bu Osmanlı şehrinin Levant ticaret ağı içindeki dinamizmini çoktan ortaya koymuştu. Besbelli, Bursa'da baskın unsuru Müslüman (Türk, Arap ve Acem) tüccarlar oluşturmaktaydı, bunlar hem *müsafir* Avrupalı tüccarlarla ticaret yapıyor hem de kendi aracılarını, azadlılarını ya da akrabalarını uzak ülkelere yolluyorlardı. Tüccarların büyük çoğunluğu yönetici sınıf dışından olmakla birlikte, dikkate değer istisnalar da vardı: resmi bir belgede Fatih Sultan Mehmed'in vezirlerinden bahsederken tipik tüccar unvanı olan “Hâce”nin rahatça kullanılması askeri sınıfın ticaret faaliyetine ne çok yanlış ne de

istisnai bir şey gözüyle bakıldığını gösteriyor. Bursa kadı sicilleri ayrıca, deniz aşırı ticarette kolaylık maksadıyla başvurulan ve aşağı yukarı “çek” işlevi gören *kitâbü'l-kââî*’lar ya da *süftece*'ler gibi İslami hukuk araçlarının yaygın biçimde kullanıldığını ortaya koyuyor.{98}

Eldeki bilgiler on altıncı yüzyılda daha kapsamlıdır ve Osmanlı-Türk tüccarlarının daha geniş bir coğrafi alanda faaliyette bulunduklarını gösterir. Örneğin, İmparatorluğun doğusundaki faaliyetlerini ciddi biçimde incelemeye zemin hazırlayacak dolaylı bulgular vardır. Muhtemeldir ki, Doğu'daki Osmanlı tüccarlarının çoğunluğunu Arap ve Ermeniler oluşturmaktaydı; Avrupalı kaynaklarda “Türkler” denildiğinde ya özgül olarak Türkçe konuşan kimselerin ya da genel olarak Osmanlı tebasının (hatta bazen Müslüman olmayanların) kastedilmesi meseleyi daha da karışıklaştırıyor. Gene de, Bolonyalı seyyah Varthema, Div'de sürekli yerleşik dört yüz Türk tüccar olduğundan söz ettiğinde muhtemelen Türkçe konuşan tüccarları kastediyor, çünkü Div'in “Divobandirrumi” olduğunu da ekliyor.{99} On altı yüzyılda “yabancı” Müslüman tüccarlarla dolup taşan Kalikut'ta, Türkler kendi tüccarbaşıları ile ayrı bir topluluk oluşturuyordu.{100} Yazının başında anılan örnek, bu tüccarların bazısının ticaret peşinde Cava adasına kadar uzandıklarını kanıtlıyor.

Goa arşivleri ve benzeri kaynak malzemesi üzerinde sistematik çalışmalar yapılmadıkça Osmanlı tüccarlarının Güney ve Güneydoğu Asya'daki faaliyetlerini hakkıyla değerlendirmemiz imkânsız.{101} Seyahatnamelerin şurasında burasında karşımıza çıkan atıflar, bölgenin on altıncı yüzyıldaki ticari sisteminde ancak ilerki araştırmalarla ortaya çıkabilecek hatırı sayılır bir Osmanlı varlığına işaret etmektedir. Gözümüzü Batı'ya çevirdiğimizde ise daha somut bilgiler bulabiliyoruz. Avrupa'daki ticari faaliyetlerin oluşturduğu tüm coğrafyayı kapsamak buradaki amaçlarımızı aşıyor. Onun yerine, Osmanlı merkantil varlığının özellikle ilgiye değer olduğu ve epeyce sürdüğü iki İtalyan kenti, Ankona ve Venedik üzerinde durmak istiyorum.

Ankona'nın on altıncı yüzyıl başında “büyük bir uluslararası antrepo” konumuna yükselişi üzerinde duranlar, hem İtalya içindeki hem de İtalya ve Osmanlı toprakları arasındaki ticaret yollarında meydana gelen değişikliklerle bağlantı kurarlar.{102} İtalya içinde, Floransa-Pisa arasındaki

savaşlar Floransalı tüccarları Doğu'ya doğru alternatif bağlantılar aramaya zorladı. Doğu Akdeniz ticaret yollarında daha da önemli bir dönüşüm, İtalyan limanlarıyla Levant arasındaki uzunca deniz rotası yerine Adriyatiği kat'eden kısa deniz yolculukları ile Balkanları kat'eden kervanların birbirine eklemlenmesi yönünde yaşandı. Deniz yolunun giderek daha tehlikeli hale gelmesi, kara yolunun tercih edilmesine katkıda bulunmuştu. Braudel bunun on altıncı yüzyılda Akdeniz havzasında genel bir eğilim olduğu görüşündedir.[103] Gene de, Balkan kara ticaret yollarının tercih edilmesinin büyük ölçüde Balkanların ekonomik açıdan yeniden canlanması sayesinde olduğu düşünülebilir –yani bölgede bir *pax ottomanica* sağlanması sayesinde. Osmanlı yönetimi sadece siyasi istikrarsızlığı ve yöre halkının ticari faaliyetleri üzerindeki belli feodal kısıtlamaları ortadan kaldırmakla kalmadı, Avrupa'dan kovulan ve çoğu Rumeli şehirlerine yerleşen Yahudilere kucak açarak dolaylı olarak yeni bir ticaret ağının yaratılmasına da yol açtı. Adriyatik'in iki yakasında aynı dili konuşan ve toplumsal yakınlıkları olan etnik grupların varlığı da bunda rol oynamış olabilir; örneğin 1487'de Ankonalı yetkililer şehirdeki göçmen Slavları şehirden sürmeye çalıştılar ise de başaramadılar. Ankonalı Slavlar, kendi memleketleri ile olan bağları sayesinde İtalyan tüccarlar üzerinde rekabet üstünlüğü kuruyordu.[104]

O sırada görece bir zaaf dönemi geçirmekte olan Venedik, yeniden canlandırılan Balkanlarda kara üzerinden yapılan Osmanlı-İtalyan ticaretine el koyabilecek durumda değilken, Ankona seyyah tüccarlara özellikle düşük gümrük vergileri ve tatmin edici koşullar sunuyordu. Ankona'nın gördüğü rağbetteki en önemli ivme, 1499 ve 1503 tarihleri arasında, Osmanlı-Venedik savaşları sırasında yaşandı. J. Tadic, Osmanlı ve Venedik imparatorlukları arasındaki savaşlar sırasında Dubrovnik'in (Ragusa) yükselen vergi gelirlerini ve aynı gelirlerin barışın tesisinden sonra keskin bir biçimde düşüşünü hesaplamıştır. Şu halde, Dubrovnikli (ve Floransalı) tüccarların, Dubrovnik'in Levant ticaretinden alışılmamış bir aslan payı aldıkları 1499-1500 yıllarında Adriyatik'in karşı yakasındaki Ankona'dan vergi indirimi almaları tesadüf olmasa gerektir.[105] Dubrovnikli tüccarların gümrük indirimi aldıkları ticari metaın listesi, Ankona üzerinden İtalya'ya getirdikleri malların Osmanlı ihraç ürünleri olduğu konusunda şüpheye yer

bırakmıyor; ipek, sof (kumaş), halı ve deri bunlar arasında en dikkat çekenlerdir.

Aynı sıralarda, Osmanlı tüccarları İmparatorlukla Ankona arasındaki ticarette faal rol oynamaya başladılar. Şehrin 1479 ile 1551 arasındaki noter mukavelelerini ve gümrük defterlerini inceleyen Peter Earle'e göre, “Ankona'da sadece Doğudan ve Batıdan gelen malların ticareti yapılmıyordu, aynı zamanda... bu mallar yüz yüze gelen Doğulu ve Batılılar tarafından takas ediliyordu.” Bu da “İslam dünyasının ve hatta bütün olarak Doğu Akdeniz ticaretinin canlanmasında bir aşamaya” tekabül eder ki, “bu aşama Doğu Akdeniz ticareti üzerindeki İtalyan ve Katalan egemenliğine dayalı geç ortaçağ örüntüsü ile 1600'lerden itibaren Atlantik Okyanusu ve Kuzey Denizi merkezli yeni deniz güçlerinin kurduğu egemenlik örüntüsü arasında bir yerdedir.”[{106}] On altıncı yüzyılın ilk yıllarına ait belgeler gerçekten de Osmanlı tüccarların Orta İtalya çevresinde yüksek bir ticari faaliyet düzeyi tutturduklarını gösteriyor. 1514'te Yanyalı Dimitri Kaliyori, Ankona gümrüğünden Yanyalı, Artalı ve Avlonyalı Rum tüccarlar adına gümrük resmi indirimi ister ve alır. Bu *capitule* aynı zamanda Osmanlı Rumlarının Ankona limanına getirdikleri kalemleri de tek tek saymaktadır; listenin başını çeken ipekliler ve sof dışında halı, deri ve balmumu da vardır.[{107}] Bunu izleyen ay içinde “bugünlerde (Ankona'ya) gelen Türkler”in verdiği bir dilekçe üzerine, aynı imtiyazlar on yıl süreliğine Slavlara ve “*mercatores* [*Hersekoğlu*?] *Acomethi bascia*, *Mustafa bascia et Ducaghino Oghuli [Ahmed] bascia*”ya da tanınır; adı geçenler Ankona'ya aracılarını yollamış olmalıdırlar. Her ikisi de Dalmaçya aristokratı ailelerden gelen Hersekoğlu ile Dukakinoğlu'nun güçlü yerel bağlantıları, bu ticaretin farkında olmalarına ve ona ilgi duymalarına katkıda bulunmuştur muhakkak.[{108}] 1518'de Avlonyalı Yahudi tüccar Habraam Trinch'in verdiği dilekçe sayesinde, Ankona Şehir Meclisi “Türk'e tabi bütün Levantlı tüccarların”[{109}] ödediği gümrük vergilerini yeniden düzenler. Müslüman tüccarlar bu ticari faaliyetin parçasıydılar. 1522'ye gelindiğinde, Ankonalı yetkililer “Türk ve diğer Müslüman tüccarlara” özel konaklama ve depo yerleri sağlamaya mecbur kalırlar.[{110}]

Osmanlı tüccarları faaliyetlerini bilinen limanlarla da sınırlı tutmadılar. 1506'da şehrin dünya ticaret örüntülerindeki değişimler sonucu karşılaşacağı yeni ticari sorunlarla baş etmek için kurulan Venedik'teki

Cinque Savii alla Mercanzia'nın 1524 tarihli kararında Signoria'nın talihine göz diken belli başlı rakipler arasında “Rumların, Türklerin, Acemlerin ve Levant'tan gelme diğer kimselerin gayretlerinin bu ülkelerden gelen mallarla yarıştığı Lanciano ve Recanati fuarları”ndan da söz ediliyor.{111} Ankona'nın biraz güneyindeki küçük bir liman şehri olan Recanati'de her yıl açılan fuar, 1520'lerde çok sayıda Osmanlı tüccarı kendine çekmek suretiyle Ankona'yı ciddi bir rekabetle karşı karşıya bırakmış olmalıdır. 1526 ilkbaharında, Ankona şehri hâkimleri Sultan Süleyman'a (1520-1566), Recanati'nin Osmanlı tüccarları için haydutlara karşı yeterli koruma ve doğru dürüst bir liman sağlayamayacağını bildirirler. Bunun üzerine sultan, Rumeli kıyı şeridindeki yerel görevlilere tebasını Recanati fuarını ziyaret etmekten, Osmanlı kaptanlarını da oraya gitmekten men etmeleri emrini verir.{112} Öte yandan Floransa'da üretilen yünlü ürünlerin Levant'a doğrudan ihracı da 1520'lerde kesilir. Floransalı kumaş firmaları “Levant için” üretim yapmayı sürdürdükleri halde, ürünlerini artık kendi aracıları ile Osmanlı kentlerine yollamaz olmuş, Ankona'ya ve Floransa'ya gelen Osmanlı ve Dubrovnikli tüccarlara satmaya başlamışlardır.{113}

Çevre fuarların rekabetine rağmen, Ankona Osmanlı tüccarları için belli başlı bir çekim merkezi olmayı sürdürdü. 1533'te, Ankona'dan geçen bir Venedikli diplomat buranın “her milletten, çoğunlukla da Rum ve Türk tüccarlarla dolu”{114} güzel bir şehir olduğunu not eder. Ankona'daki Osmanlı ticari faaliyetleri Londra ve Antwerp gibi şehirlerde dahi yankılanmıştı. Dubrovnik gümrük gelirleri 1538-40 arasındaki Osmanlı-Venedik savaşı sırasında kesin bir artış gösterirken (1533-37'de 17 bin düka altını iken 1538-41'de 52 bin düka), Ankona pazarı Osmanlı tüccarlarının yokluğu yüzünden ciddi bir dezavantaj yaşadı. İtalya'ya Levant'ta çok tutulan ve Osmanlı tüccarları tarafından çok aranan İngiliz *kersey*'si (uzun yünden yapılan bir İngiliz kumaşı) gibi çeşitli Kuzey Avrupa mallan ihraç eden Antwerpli Pieter van der Molen ve Biraderleri ticarethanesi 1538'de Ankona şubesini kapatmak zorunda kaldı. Flaman fuarlarında kersey fiyatlan düştü. Osmanlı güçleri ertesi yıl Castel Nuovo'yu (şimdiki Hercegnovi) ele geçirip de kalıcı barış söylentilerine yol açtıklarında ise İngiliz tüccarlar “Türklerin yakında Ankona fuarlarına geri dönecekleri düşüncesiyle”{115} fiyatları yeniden artırdılar.

1550'lerin ilk yıllarında Ankona, Akdeniz havzası ticaretinin düğüm noktası konumunda zirveye vardı. Yüzyıl sonunda ise, Split-Venedik hattı Dubrovnik-Ankona hattının rekabetini kesin yenilgiye uğratmış, bu arada Kuzey Avrupalılar da dağıtım merkezi olarak Livomo'yu tercih eder olmaya başlamışlardı.{116} Ankona'nın yüzyıl ortasından sonra düşüşe geçmesinin sebepleri arasında, Marranyo'lar meselesi önemli bir rol oynamış olmalıdır. Papa IV. Paulus'un 1555-56'da aldığı Marranyo aleyhtarı önlemler ve bunu izleyen kovuşturmalar bu girişimci halkın kenti terk etmesine yol açmakla kalmamış, bütün çevre ülkelerdeki Yahudi tüccarların da bu limanı boykot etmelerine yol açmıştı. Bu gelişmelerin Yahudi olmayan Osmanlı tüccarları nasıl etkilediği henüz incelenmiş değildir, ama bu olay onların faaliyetlerine de ket vurmuş olsa gerektir, özellikle de anladığımız kadarıyla Müslüman tüccarların Yahudi ticaret ağlarından yararlandıkları düşünülürse. Hatta bu olay sırasında birçok Marranyo ve Yahudi'nin yanı sıra bazı Türk tüccar da mallarıyla birlikte tutuklanmıştı.{117} Ankona'nın kayıplarından yararlanmaya ve kârlı Osmanlı ticaretinin bir kısmını ele geçirmeye karar veren Pesaro şehri, Levantlı tüccarlar için bir imtiyaz beratı hazırladığında, Yahudilerin yanı sıra Türk, Ermeni ve Rumları da anmayı ihmal etmemişti.{118}

Özellikle de birçok Yahudi çok geçmeden safları bozup şehirle ticarete yeniden başladıkları için boykot Ankona'ya öldürücü bir darbe indirmedi ise de, yüzyılın ikinci yarısında şehrin ticari trafiği yoğunluğunu kaybetti. Belki Marranyolar meselesinden çok, giderek artan vergiler Ankona'nın başlıca avantajını ortadan kaldırmış ve çekiciliğini kaybetmesine yol açmıştı. 1575'te Floransalı bir yazar Levantlı tüccarların Ankona'dansa Venedik tarikini seçmekte olduklarını kaydeder.{119}

Tarihçiler tarafından henüz dikkate alınmayan bir diğer etken de 1560'larda Vatikan siyasetiyle Osmanlı siyaseti arasında giderek artan gerilimdir. Osmanlı dış ticaretinin iniş çıkışları siyasi gelişmelerden ayrı tutulamaz; ittifaklar ve düşmanlıklardaki ani kaymalar ticari örüntülerdeki değişimleri her zaman etkilemişe benzer, bu da ekonomik olduğu kadar politik gelişmelerin detaylı bir çözümlemesi olmaksızın anlaşılamaz. Osmanlı Müslümanları ile Yahudilerin imparatorluk topraklarıyla Ankona arasında sürdürdükleri sof ticaretinden olağan bir şey gibi (*kadîmden varageldükleri üzere*) bahseden 1563 tarihli bir ferman, Venediklileri bu ticareti kesintiye

uğrattıkları için bir güzel benzetir. Hemen bir yıl sonra, 1564'te kaleme alınmış bir diğer resmi kayıt ise, Osmanlı tebasının sadece Venedik ve Dubrovnik'le ticaret yapabileceklerini ve Ankona'ya gitmelerinin yasak olduğunu açıkça dile getirir.[120]

Venedik'teki Osmanlı ticari faaliyetinin 1570'e doğru belirgin biçimde artması muhtemelen bu tür politik değişimlerle de ilgiliydi. Gene de Osmanlıların Rialto çarşısında boy gösterişlerinin çok ani olduğunu düşünmemeliyiz. 1452 gibi erken tarihli bir Venedik kaynağında, bir “Türk simsarı”na (yani Türk tüccarların Venedik'teki işlerine bakan simsar) yapılan oldukça üstü kapalı bir atıf bulunmaktadır. On altıncı yüzyılın ikinci onyılından itibaren Venedik'teki “Türk tüccarlar”a yapılan daha açık atıflar görüyoruz. Cinque Savii kayıtlarında, Türk tüccarlardan ilk kez 1514'te – Ankona belgelerinde ortaya çıkmalarıyla şaşırtıcı derecede yakın bir tarihte– söz edilmekte ve onların han ya da hanelerde olduğu kadar “*in casa per lo piu di donne di mala professione*” (kötü yola düşmüş kadınların evlerinde) de ikamet ettikleri söylenmektedir.[121] Eylül 1537'de, Osmanlı İmparatorluğu ile Kutsal İttifak arasındaki savaştan hemen sonra sultanın Venedik'te bulunan Türk, Yahudi ve diğer tebasının tutuklanmasına kadar bu tüccarların faaliyetleri sorunsuz biçimde sürmüş olmalıdır. Devletleri arasındaki husumet Venedikli ve Levantlı tüccarları uluslararası ticaretten pek alıkoymamıştır, buna zorlanmadıkları sürece. Bu sebeple, 1538'deki Preveze deniz savaşının hemen öncesinde bir grup Türk tüccar hâlâ Venedik'te faal durumdaydılar.[122]

1546'ya gelindiğinde, Osmanlı tüccarların Serenissima'yı artık sık sık ziyaret ettikleri görülüyor. Venedik'te ticaret yaparken ya da kara veya deniz yoluyla çıktıkları yolculuklarda uğradıkları zararlar dolayısıyla sık sık Sultan'a şikâyette bulunmaları, bu dilekçe trafiğinden “tedirgin olan” Rüstem Paşa'yı Doj Francesco Dona'ya bir mektup yazarak “sürekli olarak (*her gâh*) sultanın iyi korunan topraklarından oralara ticarete giden” Osmanlıların güvenliğinin doğru dürüst sağlanmasını talep etmek zorunda bıraktı.[123] Aynı yıl Câfer Çavuş'un Venedik’e yollanması belli ki bazı Osmanlı tüccarlarının şikâyetlerini çözüme kavuşturmak içindi. Bunlar arasında, bir süre önce on bin *lidre* baharat ve bazı başka mallarla Venedik’e gitmiş olan Bursalı Ağa Bey vardı; sadece Venedikli yetkililerin adaletsizliğine maruz kalmamış, baharat satışından alması gereken 4200

altım da alamamıştı. 1546 Haziran'ında Ağa Bey'in durumu hakkında bir ferman yazılıp Câfer Çavuş'la Venedik'e yollandı. Vardığında, bu Osmanlı ulağı, Ani Çelebi'nin bir Venediklinin el koyduğu yirmi bir balya kadifesini de geri aldı ve o yılın Eylül'ünde buna dair bir belge de imzaladı. Rüstem Paşa'nın mektubu ve Câfer Çavuş'un Venedik'teki varlığı Venedik Senatosu'nu etkilemiş olmalı ki, Eylül 1546'da başka bir kabahatle suçlanan bir Türk tüccar senato tarafından himaye edildi.[124]

155 l 'deki meraklı bir vaka Sinan Reis adında birinin sattığı bazı silahlarla ilgilidir. Silah ihracının kesinlikle yasak olduğunu bildiğimiz için, Türk kaptanın kendi eliyle (ve çok kötü bir imlayla) kaleme alıp imzalayarak belgelemekten çekinmediği bu alışverişi mümkün kılan özel koşullar olmalıdır. Ertesi yıl, hangi şehirlerden geldikleri belli olmayan on beş Osmanlı Müslüman tüccarın, canlarını ve mallarını Uskok korsanlarının saldırısından kurtaran Venedikli bir kaptana minnetlerini ifade ettikleri bir belge de olağanüstü nazikane ilişkilerin sürmekte olduğunun kanıtıdır.[125]

Buraya kadar anılan belgelerde, sadece bir tek Müslüman tüccarın Balkanlardan farklı bir yerden geldiği kesinlikle söylenebilir: Bursalı Ağa Bey. Ancak, Bursalı tüccarların Rialto'da ticaret yapmalarının tekil, nadir rastlanan bir vaka değil düzenli bir durum olduğuna dair de işaretler vardır. 1559-60'ta (Hicri 967) Osmanlı payitahtından Bursa kadısına yollanan bir fermanda, kadıdan İstanbul'da toptan et ticareti (celeplik) yapmaları için kendi bölgesinden dört tüccar yollaması isteniyordu; seçilecek dört kişi "ticaret için *frengistan*'a giden zenginler"den olmalıydı. Belgedeki ifadeden, ticaret için memalik dışına giden başka tüccarlar da bulunduğu ve ihracat yapan bu kimselerin oldukça varlıklı olduğu sonucu çıkarılabilir. Daha kesin söylersek, İstanbul'da hizmet vereceklerin her birinin epeyce, en azından iki yüz bin *akçe*'yi aşkın bir sermayeye sahip oldukları anlaşılıyor.[126]

Venedik'teki ticari faaliyetlere ilişkin belgelerin içeriği 1560'larda daha etraflı olmaya başlar. En azından Venedik Arşivlerinde bulunan Osmanlı belgeleri giderek daha sıklıkla ticari konulardan bahseder; özellikle de Kutsal İttifak'la 1570 ile 1573 arasındaki ikinci savaştan sonra. Osmanlı İmparatorluğu ile Kutsal İttifak arasında patlak veren savaşın; Osmanlı tüccarlarının Venedik'teki faaliyetlerinin giderek arttığı bir döneme rasgeldiğine dair birçok gösterge vardır.

1567'de, Doj'a hitaben yazılmış, onu Adriyatik'te mallarıyla birlikte esir alınmış Osmanlı tüccarlarının şikâyetinden haberdar eden bir mektup, yol arkadaşlığı edenler hakkında iyi bir fikir verir: beraberlerinde on bir balya sof ve çeşitli mal götürmekte olan Edirne'den iki Müslüman (Hasan ve Hüseyin) ve adı verilmeyen Yahudi tüccarlar; iki yüz bin akçe değerinde malıyla Bursalı Sevi Çelebi; otuz beş bin parça deri yükü ve beş kölesiyle Serezli bir tüccar; yanı sıra “epeyce” mallarıyla adı verilmeyen Üsküplü beş tüccar.{127} Anladığımız kadarıyla bu tüccarlar Venedik’e ulaşamamışlarsa da aynı sene Rialto'da ticaret yapan çok sayıda tüccar vardı, çünkü papalık elçisi Venedik'teki “Türk kalabalığı”nın Cizvitlere misyonerlik için epeyce önemli bir potansiyel sağladığı sonucuna varmıştır.{128}

Bundan sadece bir yıl sonra, Gabela Kadısı, Uskok korsanlarının Venedik'ten dönmekte olan yirmi beş Müslüman tüccara saldırısına şahit olmuş iki gayrimüslim kaptandan bahseder.{129} Korsanlık kurbanları, kadıya başvuran on beş Saraybosnalının kardeşleri ya da ortaklarıdır, belge de anladığımız kadarıyla bunların isteği üzerine düzenlenmiştir. Birlikte yolculuk eden tüccarlar, mahiyeti bilinmeyen mallarla Venedik’e gitmiş, ticaretlerini yapmış, “altı milyon akçe” değerinde yeni edinilmiş malla geri dönmektedirler. Sağ salim Far (Hvar) Adasına ulaştıklarında Neretva Körfezine kadar kendilerine eşlik etsin diye bir Venedik kalyonundan para karşılığı koruma istemişlerdir. Anlaşılan kalyonun kaptanı gizlice Uskok'larla işbirliği yapmış, onlar da tüccarları ve mallarını ele geçirmişlerdir. Bu olay sadece Venedik’e giden Müslüman tüccarların sayıca çokluğunu gösterme açısından değil, bir yolculukta ne kadar çok sermaye taşındığına örnek olması açısından da kayda değer. Dahası, bu kadar değerli malın güvenliği için ellerinden gelen tedbiri almaları beklenecek tüccarların varış limanı olarak alışılagelmiş Dubrovnik yerine Neretva'yı seçmeleri, Levantlı tüccarların ciddi olarak Dubrovnik'e bir alternatif aradıklarını da gösterir. Bu arayış, yüzyıl sonundan önce Split'in (Spalato) önemli bir liman konumuna gelmesi ile sonuçlanacaktır.

1570 yılında savaşın patlak vermesini izleyen olayların vahameti konusunda yazılanlar, bize Venedik'teki Osmanlı merkantil varlığının o noktada ulaştığı nicel boyutlar hakkında bazı değerli ipuçları sağlar. Hem Venedik'teki Osmanlılar hem de Osmanlı İmparatorluğundaki Venedikliler, karşılıklı olarak ev sahibi yönetimler tarafından tutuklanabiliyor ve malları

müsadere edilebiliyordu. Sokollu Mehmet Paşa'nın Venedik'e “tüccar ve mal mübadelesi” önerisinde bulunmuş olması İtalyan bir araştırmacıyı Osmanlı tüccarlarının “sayısının ve mal varlığının oldukça yüksek olduğu” sonucuna götürmüştür.[130] Hatta 1570'in sonuna doğru Serenissima'daki Müslüman ve Yahudi Osmanlı tüccarların tam (ya da en azından tamama yakın) sayısı hakkında sahip olduğumuz ilk raporu, Signoria'nın Venedik'te Osmanlıları hapse atıp mallarını müsadere etmesinden sonra İstanbul'a kaçmayı başaran Osmanlı Yahudisi bir tüccara borçluyuz. Bu mektuba göre, 75 Müslüman ve 97 Yahudi, Venedik makamları tarafından tutuklanmıştı.[131]

1571'in Mayıs ayına gelindiğinde, aynı kişiler Sokollu Mehmet Paşa'nın yoğun diplomasisi ve tehditleri sayesinde Rialto'da yeniden faaliyete başlamışlardı. Ne var ki İnebahtı'dan gelen haber, Venedik'teki Türk cemaatini perişan etti; Rialto'dan kaçan Türk tüccarlar kendi ikametlerine ayrılmış olan (Sokollu'nun dostu, Venedik'in İstanbul'daki balyosu) Barbaro'nun evine sığındılar, o günleri yaşayan bir Venediklinin ifadesiyle “gençler tarafından taşlanmaktan korkarak kapıyı üzerlerine kilitlediler” ve yenilgiyi, teatral hareketlerle ahlar vahlarla karşıladılar.[132]

Yenilgi ya da zafer karşısındaki tepkileri ne olursa olsun, Osmanlı tüccarları savaş yıllarında bile mallarını *dar'ül-islam* dışına çıkarmaya hevesliydiler. Kervana dahil olan bazı Ankaralı Ermenilerin sınır ötesine casusluk mesajları taşıyabileceği kuşkusuyla, Edirne'den *frengistan*'a (muhtemelen Venedik) ipek taşıyan bir kervan, Osmanlı yetkilileri tarafından durdurulup aranmıştı. Benzeri casusluk faaliyetlerinden (belki de aynı olayın devamı) korkulduğu için olmalı, Üsküp'teki yerel yetkililere gönderilen bir yazıyla Dubrovnik yönüne giden bütün tüccarların durdurulması emredildi.[133] Osmanlı yetkilileri bununla ticareti durdurmayı amaçlıyor değillerdi, çünkü savaş yıllarından kalma başka bir belge yasak mallar dışında her şeyin ticaretini yapma izni olan “Frenk” tüccarlar arasında Venediklileri de açıkça zikretmektedir.[134]

1573'te barışın sağlanması Venedik'teki Osmanlı ticaret faaliyetlerinde yaşanan görmezden gelinemeyecek bir patlamanın habercisidir. Tam da Osmanlı tarih yazıcılığının gerileme dönemini geleneksel olarak konumladığı noktada, yani on altıncı yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı tebasından bir grubun sınır ötesi ticarette belirgin bir başarı sergilemesinin

üzerinde durmak gerekir. Bu ticari genişlemedeki Müslüman katılımı on yedinci yüzyıl ortalarına kadar sürer, böylelikle büyük fetihlerin ardından Osmanlı Müslüman kültürünün güya "kendi içine kapandığı" iddiasından da kuşku duymamıza yol açar.[135] Hatta, Venedik ile Osmanlı İmparatorluğu arasında 1573'ten 1645'te Girit Savaşı'nın patlak vermesine kadar süren uzun barış döneminin Osmanlı-Müslüman dış ticaretinde bir zirve olduğunu bile söyleyebiliriz, üstelik de arka planda paranın ayarının düşürülmesi (tağşiş), yüksek enflasyon, "gerileme"nin en dikkat çekici belirtileri olan Celali ve kapıkulu isyanları varken. Osmanlı "gerilemesi" çerçevesinde ele alınan olgular yumağının öne çıkarılan yönlerinden biri, yani Osmanlı parasının değerinin düşmesi, ihracatı olsa olsa körüklemiştir[136]

Marranyoların sahneye çıkışı ve Osmanlı İmparatorluğu tarafından sıcak bir kabul görmelerinin II. Selim (1566-1574) devrinde merkantilist bir politikaya yol açtığı, bunun da selefi III. Murad (1574-95) tarafından tersine döndürüldüğü iddia edilmiştir; böylelikle "Osmanlı merkantilizmi" doğmadan ölmüş ve Müslüman olduğu kadar Yahudi tebanın da sergilediği ticari canlılık azalmıştır bu görüşe göre.[137] "Merkantilizm" kavramının Osmanlı politikasına ne ölçüde uyarlanabileceği sorusu bir yana, –kuşku yok ki, gerileme paradigmasına bağlanan– bu açıklamanın on altıncı yüzyılın son çeyreğindeki Osmanlı ticari faaliyetinde bir düşüşü varsaydığı dikkat çeker. En azından Venedik örneğinde tersi doğrudur. Çeşitli göstergeler, Venedik'teki Osmanlı tüccarların sayısının özellikle on altıncı yüzyılın son onyıllarında yükseldiğine ve yükselişin 1600'ler ortalarına kadar sürdüğüne işaret etmektedir. Osmanlı ticari genişlemesinin kendine özgü bir diğer yönü de en az ticari faaliyetleri kadar ilginçtir: Anadolulu Müslümanların uzak memleketlerde, değişik kültürlerin temsilcileri ile ticarete katılımı. Venedik arşivlerindeki tekil vakalardan bahseden çeşitli belgelere ilaveten, üç önemli gelişme hem Venedik'te artmakta olan Osmanlı ticaretine hem de Anadoluluların katılımına tanıklık eder.

1) Her şeyden önce, en azından 1570'lerin ilk yıllarından itibaren, Venedikli yetkililer Müslüman tüccarlar için uygun barınma ve depo mekânları bulmaya çalışıyorlardı. 1571 olaylarında adı geçen Barbaro'nun evinin bu işe tahsisi, belki sadece düşmanın tebası için özel koruma koşullan bulmayı gerektiren savaş haliyle açıklanabilir. Ne var ki, savaştan yalnızca birkaç ay

sonrasından başlayarak 1621'e kadar, Signoria'nın Venedik'te sayılan artmakta olan Müslümanlara oturacak yer bulma sorunuyla uğraştığını görüyoruz. Müslüman tüccarlara tahsisi konusunda ısrar ettiği bir “*albergo particolare*”nin idareciliği için başvuran Francesco di Dimitri Litino'ya göre, Müslüman tüccarların şehre yayılmalarına izin verilecek olursa, bunların “hırsızlık yapmasına, oğlanları baştan çıkarmasına, Hıristiyan kadınlarla gezmesine” engel olunamayacaktı.[{138}] 1579'da bir bina bulundu, fakat çok geçmeden bu binanın çok küçük olduğu anlaşıldı, zira buraya sadece “*Bossinesi*” ve “*Albanesi*” (Bosna ve Arnavutluk'tan gelenler) yerleştirilebiliyor, ticari dinamizmleriyle artık kesinlikle kendini ortaya koymuş olan ve “*Asiatici*” diye adlandırılan başka bir grubu kaldırması mümkün görünmüyordu. Bunlar, esasen şehrin her yanına dağılmış oldukları için zaman zaman Venediklilerin tacizlerine maruz kalan Anadolulular olmalıdır. 1594'te çıkarılan bir yasa ile bu Venedikli makulesine işinde gücünde olan Türk tüccarlara hakaret ya da saldırıda bulunacak olurlarsa hapis ya da başka cezalarla gözdağı veriliyordu. 1621'de bütün Osmanlı-Müslüman tüccarları bir araya getirmek üzere nihayet uygun bir bina tahsis edildiğinde, Senato çeşitli yerlere dağılmış “Asyatik” tüccarları bu yeni *Fondaco dei Turchi*'ye yerleştirme işine girişti. Ne var ki, Acemleri, bu *Fondaco*'da Müslüman ve gayrimüslim Osmanlı tüccarlarla bir çatı altına getirmek mümkün olmadı. Bütün Müslüman Osmanlı tüccarların bile buraya yerleştirilemediği anlaşılıyor, çünkü bunların yakın çevredeki özel mülklerde ve hanlarda kalmayı sürdürdüklerine dair kayıtlar var. *Fondaco*'nun mimari planı Balkanlı ve Anadolulu tüccarlar arasındaki ayırıma göre düzenlenmişti; salonlar ve yatak odaları iki bölüme ayrılmış, bunların bir tanesi “*Asiatici et Zambelottieri*” ötekisi ise “*Bossinesi et Albanesi*” ye tahsis edilmişti.[{139}] Ayrım, Anadolulu tüccarlar özel bir meta ile birlikte anıldığında daha da bilgilendirici oluyor: sof. (İtalyan kaynaklarında “zambellotti”, “ghiambellotti” vs. gibi değişik biçimlerde yazılmaktadır.) Gerçekten de, göreceğimiz gibi, sof, Orta Anadolu'dan gelen tüccarlar tarafından ticareti yapılan başlıca kalemdi ve neredeyse tek başına Venedik'teki “Asyatik” ticari dinamizmi oluşturduğu söylenebilirdi.

2) Aynı dönemde Venedik'te canlanmakta olan Osmanlı ticaretinin ikinci göstergesi sayıları artmakta olan *sensali* idi. (Bunlara Arapça *simsar*'dan

türetilmiş *sanseri* adı da veriliyordu; Venedikçede *messeti* de deniliyordu.) Venedik ticari yasalarına göre yerli halkla yabancılar arasındaki ticarette *sensali*'nin aracılık yapması gerektiğinden, “Türk simsarları” Türk tüccarların Rialto'da boy gösterdikleri en erken tarihlerden beri var olmuş olmalıdırlar. Simsarlardan, çoğu birbirinin dilini bilmeyen yabancı kültürlerin mensupları arasındaki ticari ilişkileri kolaylaştırmaları bekleniyordu; Türk tüccarların birçok kere onların varlığından yararlandıklarını tahmin edebiliriz. Gene de, yabancı tüccar birçok bakımdan, simsarların insafına kalmış durumdaydı ki onların da kendi çıkarlarını asla gözetmedikleri söylenemezdi. Mesela l533'te Venedikli yetkililer, simsarların “Türk milletinden herhangi biriyle” girişecekleri ticari alışverişlere müdahale etmek ve kısıtlama getirmek zorunda kalmışlardı.[140] 1541'de Senato, Türklerle kurulacak ilişkilerde güvenilir bir tercüman bulunmasını yasalaştırdı.[141] Gene yüzyıl sonuna doğru bu konudaki bilgiler daha kapsamlı olmaya başlıyor. 1582'de, Bosnalı tüccarlar “Slavca konuşan” tercüman talebinde bulunmuşlardı - bu da “*sanseri dei Turchi*, *Armeni e simili Nazioni*”nin Ermeniler de dahil olmak üzere Türkçe konuşan tüccarlarla çalıştığını gösteriyor.[142] Bundan yalnızca beş yıl sonra “*sanseri dei Turchi*”nin sayısının on beş-yirmi ile sınırlandığı görülüyor çünkü misli görülmemiş Osmanlı tüccar akını simsar sayısında denetlenemeyen bir artışa yol açmıştı ve bu simsarlar da Cinque Savii'nin gözünde “kimisi Türk ya da Yahudi'den Hıristiyan'a dönmüş olan işe yaramaz adamlar”dı.[143] Bu sınırlamayla birlikte, Cinque Savii Osmanlı tüccarlarının Venedik'teki faaliyetlerini düzenleyen ve simsarların faaliyetleri hakkında etraflı düzenlemeler getiren kapsamlı bir nizamname yayımlamak durumunda kalmıştı. Osmanlı ihracat faaliyetlerinin canlılığının giderek artması Venedikli yöneticileri daha fazla simsara yetki vermeye zorlamış görünüyor, çünkü *Fondaco dei Turchi*'nin açıldığı yıldan, yani 1621'den kalma bir resmi belgede otuz üç “*sanseri dei Turchi*”nin adı geçiyor. Anladığımız kadarıyla simsar sayısı Venedik'teki Osmanlı ticari faaliyetinin dikkate değer bir göstergesidir. Bu sayı 1751'de sadece on bire düşüyor ki bu tarihte Venedik ticaretindeki Osmanlı-Müslüman katılımının da iyice gerilediği biliniyor.

3) Üçüncü olarak, on altıncı yüzyıl sonuna doğru Venedik'in Split limanını açması ve Veneziklilerin Osmanlıları bu limanı kullanmaya ikna etme

çabaları, Balkanlar üzerinden karayolundan yürütülen Osmanlı ihracatının öneminin giderek arttığına işaret eder ve Osmanlı tüccarlarının Dubrovnik'e alternatif arayışlarının zirvesini oluşturur. Elbette, Dubrovnik'in antrepo olarak baskın konumuna rağmen Dalmaçya'nın daha küçük limanları da her zaman ticaret trafiğinin bir kısmını kendilerine çekmekteydiler. Fakat on altıncı yüzyıl ortalarına doğru, Venedikli gözlemcilere bakılırsa, Venedik'teki ticari faaliyet iyice artmış durumdaydı. 1553 tarihli bir Venedik raporu hayretle Castel Nuovo'lu Yahudiler aracılığıyla Risano üzerinden Ankona yönünde sürdürülen ticarete dikkat çeker. (Risano, Venediklilere göre Barbaros Hayreddin tarafından “hile ile” ele geçirilmiş “zaptedilmez” bir kale olup Dubrovnik'ten ancak birkaç mil uzaklıktaydı.) Venedik Dalmaçyası hakkındaki bu yorumun rengi daha birkaç sayfa öncesinden bellidir, Senato Osmanlı ticareti durdurulduğu takdirde Dalmaçyalıların kıtlıktan ölecekleri konusunda uyarılır.[{144}] 1559'da, başka bir Venedikli gözlemci biraz da telaşlı bir tonda, Venediklilerin Dalmaçyadaki topraklarını elinde tutmak için Salona ve Çernoviçe üzerinden yürüyen ticareti durdurması gerektiğini, Osmanlıların burada “bir liman açmak için ellerinden geleni yaptıklarını”, bunun “sadece Spalato değil tüm (Venedik) Dalmaçya(sı)nın apaçık mahvı” olacağını ifade eder.[{145}] 1568’de büyükçe bir grup Saraybosnalı tüccar tarafından oldukça önemli mal sevkiyatı için Neretva’nın kullanılmasından da yukarıda bahsedilmişti; Braudel başka, daha geç tarihli bir örnek daha zikreder: “1585’te, 16.000 *colli* çeşitli malın Neretva'dan Venedik’e gemiyle gönderilmesi, yolu bu denli uzatmak, Spalato’nun yükselişi için zemin hazırlandığının kanıtıdır.”[{146}] Aslında, haritada Balkanların Batısındaki kara ticaret yollarının belli başlı düğüm noktası olan Saraybosna ile Kuzey İtalya arasındaki en dolaysız bağlantının Dubrovnik’in kuzeyinde olduğu açıkça görülür. Bu yarı özerk şehir devleti Kıbrıs Savaşı sırasında olağanüstü bir refaha kavuşmuş, fakat bu savaşın sona ermesiyle “’yeni” Dalmaçya limanlarının rekabeti” sonucu önemli bir kayba uğramıştı.[{147}] Split'i Dubrovnik'e bir alternatif haline getirme fikri bu kavşak noktasında ortaya çıkar ve ilk kez 1573 Ekim'inde Kilis (Klis) sancakbeyinin Venedik Senatosuna yazdığı bir mektupta görülür. Bir Osmanlı idarecisi tarafından yapılan bu dikkat çekici derecede girişimci, ticaret heveslisi teklif çok geçmeden son derece sağlam bağlantıları olan Marranyo tüccar Daniel Rodriguez'in şahsında enerjik bir müdafii buldu. Rodriguez 1590'a kadar

fikrinde ısrar etti, sonunda o yıl proje Split'in yerel aristokrasisinin itirazlarına rağmen nihayet gerçekleştirildi.[{148}]

Demek ki, Fondaco meselesi gibi, Osmanlı-Venedik ticareti için daha elverişli ve güvenli bir liman bulma meselesi de 1570'lerin ilk yıllarında ortaya atılmıştı. 1590'ların başında Split yoluyla kurulacak yeni bir bağlantının geliştirilmesi Dubrovniklilerin Balkan ticaret yollarının yönünün değiştirilmesine tepki göstermelerine yol açtı; gene de, Dubrovnik'in ithalattan elde ettiği gümrük geliri, 1573'teki barış anlaşmasının ardından indiği noktayı Kandiye Savaşına kadar önemli değişikliklere uğramadan korudu.[{149}] Split, Osmanlı-Venedik ticaretinden kendine düşen en büyük paya 1626'da, limanından 25.000 *colli* geçtiğinde kavuştuk.[{150}] Bu zirve noktasının ardından görülen belli bir düşüşe rağmen, 1645 yılında savaşın patlak vermesine kadar da canlı bir ticari trafiğe sahne oldu, o noktadan sonra ise denge bir kere daha ve kesin olarak Dubrovnik lehine değişti.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki Osmanlı ihracatının niceliği ve niteliği, İtalyan, Balkan, Ermeni ve Osmanlı-Türk kaynaklarında yapılacak yeni araştırmalardan sonra hakkıyla belirlenebilir. Biz burada sadece bu ticari faaliyetin varlığını ve önemini vurgulayabilir ve belli eğilimlerin ana hatlarına işaret edebiliriz. Örneğin, Venedik arşivlerindeki Osmanlı kaynaklarını göz önünde bulundurduğumuzda, 1573 sonrası dönemde önemli bir değişim görülüyor; tüccarların adının geçtiği ve sorunlarının ele alındığı belgeler Kıbrıs Savaşı öncesi dönemden çok daha fazladır.[{151}] Kendi başına bu gözlem artan ticari faaliyetin kanıtı olamaz; bu belgeler, eksiksiz tutulmuş ticaret verileri değil, sadece hükümet müdahalesi gerektiren kimi vakaların kayıtlarıdır. Gene de, savaş öncesi ve sonrası dönemlerin evrakına yansıyan bilgiler arasındaki fark o kadar keskindir ki bunun ticari örüntülerde somut bir değişime işaret ettiğine kesin gözüyle bakabiliriz. Dahası, ticari faaliyetlere giderek daha çok atıfta bulunulması, bir *fondaco* arayışı, simsarların faaliyetleri ve sayılarındaki artış, bir de Split'i Osmanlı tüccarları için önemli bir liman haline getirme çabaları ile birlikte ele alındığında, Osmanlı tebasının Venedik pazarında giderek daha yoğun ticarete girişmesinden başka şeye işaret ediyor olamaz.

Aynı belgeler, Osmanlı-Venedik ticaret örüntülerinin nitel bir yönünü de yansıtır: Ankara, Ayaş, Beypazarı, Tokat ya da Tosya gibi sof üreten Orta Anadolu kentlerinden gelme Müslüman ve Ermeni tüccarlar 1570'lerden itibaren Rialto'da varlıklarını hissettirmeye başlarlar. Daha eski tarihli kaynaklar da bir Osmanlı ihraç ürünü olarak sofa ve İtalyan şehirlerini ziyaret eden Müslüman ve Ermeni tüccarlara atıfta bulunurlar; ancak sofun son derece önemli bir ticari ürün olarak Venedik Devlet Arşivlerinde boy göstermesi ve Orta Anadolulu tüccarların geldikleri kentlerle birlikte ve sof ticaretiyle bağlantılı olarak anılmaları Kıbrıs Savaşı'ndan sonraya rastlar.

Sof kelimesinin çeşitli Avrupa dillerindeki karşılıkları (İngilizcede *camlet*, Fransızcada *camelot*, İtalyancada *ziambellotti*, vb.) muhtemelen Arapça hamla kelimesinden türemişti ve deve ya da keçi kılından yapılma her türlü iyi kalite yünlü için kullanılırdı. Kelimenin bu anlamında sof, Ortaçağ'da Levant'ın birçok yerinde üretilirdi ve Pegolotti'nin 1340 tarihli ticaret rehberinde hemen hemen her Levant limanıyla birlikte anılan, her yerde bulunan bir ticari üründü.[152] Sof üretiminde, Ankara ve çevresinin elinde, çok makbul olan kılı dolayısıyla “Ankara keçisi” gibi benzersiz bir koz vardı. Nispeten daha az önemli olan Mardin çevresi dışında, Orta Anadolu yaylaları en azından on dördüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar bu nazlı hayvanın yurdu olma tekelini elinde bulunduruyordu. Avrupalılar, çeşitli başarısız girişimlerden sonra, on dokuzuncu yüzyılda bu hayvanı nihayet Güney Afrika'da yetiştirmeyi başardılar.

Bazı araştırmacılar, bu nev'i şahsına münhasır keçinin kökenlerini Antik Çağ Anadolu’suna kadar götürebildiklerini iddia etseler de, birçok başkaları da onun Batı'ya göçen Türk çobanları tarafından Anadolu'ya getirildiğini savunurlar, çünkü hayvana, tiftiğine ve bunlardan yapılan üretime dair kesin atıflar ancak Ortaçağ'ın sonlarında görülmeye başlar. Bu konuda makul bir çözüm önerisi son yıllarda Xavierde Planhol tarafından ortaya atılmıştır.[153] Planhol, öncelikle görsel kanıtlar ışığında, Ankara keçisinin Antik Çağ Küçük Asya'sının hepten yabancısı olmadığını, mutasyon sonucu seyrek biçimde tüm yarımadanın dört bir yanına dağıldığını öne sürer. Fransız coğrafyacı, hayvanın bilinçli olarak büyük sürüler halinde yetiştirilmesinin Ankara çevresinde kendine mahsus bir sof ticaretinin ortaya çıkması sonucu olduğunu iddia eder. Yani, işlenmeye elverişli bir kaynak olarak Ankara keçisi, doğanın Orta Anadolu'ya armağanı değil, Orta Anadolulu

girişimcilerin buluşudur. Bu hipotez, çekici ve genel hatlarıyla ikna edici olmakla birlikte, böylesi bir ticari deneye neden o bölgede ve o zamanda kalkışıldığını gene de açıklamıyor. Dahası, Planhol'ün zaman dizimi de düzeltilmeye muhtaç: Ankara'nın bu anlamda Ankara olması en az on beşinci yüzyıl ortasına, Planhol'ün belirlediği tarihten bir yüzyıl öncesine rastlar.

Ankara'nın, on dördüncü yüzyılda kısa süreliğine Ahiler tarafından özerk bir cumhuriyet olarak yönetildiği ve kerhen Osmanlılara teslim edildiği teorisi Wittek tarafından çürütülmüştür.[{154}] Gene de, Ankara'nın o yıllarda Orta Anadolu kentleri arasında kuşkusuz belli bir seçkinliği vardı; Hacı Bayram Veli'nin bir sonraki yüzyılın ilk çeyreğinde kentli zanaatkâr ve tüccar sınıfı tarafından el üstünde tutulması ve ününün hızla yöreyi aşması da tesadüf olmasa gerek. Bu Ankaralı velinin, menkıbelerini yazanların iddia ettiği gibi, II. Murad'ı (1421-51) ne kadar derinden etkilediğini bilemesek de Murad'ın oğlu II. Mehmed'in saltanatı (1451-81) kentte çok sayıda ticari binanın inşa edildiği dönemin başlangıcıdır. Bunlardan Kurşunlu Han'da sof tüccarlarının dükkânları vardı ve binanın on yedinci yüzyılın ilk yıllarında şehrin en işlek hanı olması da şaşılacak şey değildir.[{155}] Binanın bitişiğindeki, Mahmud Paşa'nın (ölümü 1474) yaptırdığı bedesten, daha 1465'ten önceki bir eserde "sofun Doğu ve Batı'ya doğru yayıldığı" yer olarak anılır.[{156}]

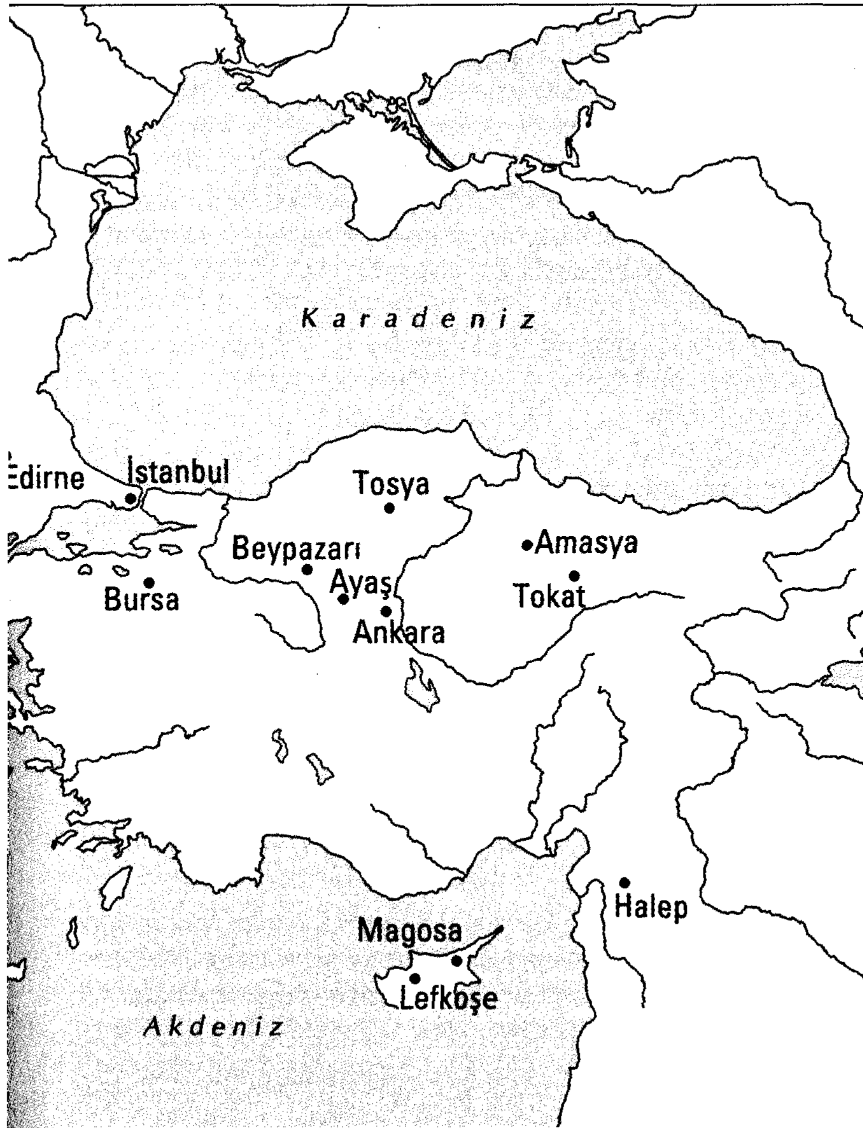
Avrupalı gözlemcilerin Ankara'yı özellikle bir sof üretim merkezi olarak anmaya başlamaları, gene *pax ottomanica*'yı bütün Orta ve Doğu Anadolu'ya doğru genişletmeyi başaran II. Mehmed zamanındadır. Floransalı tüccar ve "Şarkiyatçı" Benedetto Dei, *Cronaca*'sında 1463 yılında "Türkiye'de sof yapılan Ankara kentinde kaldığını" yazar.[{157}] Il. Murad'a saray tüccarı olarak şahsen hizmet vermeyi de kapsayan yarım yüzyıllık bir Levant ticareti serüveninden sonra, 1475 öncesinde Osmanlı düzeni hakkında gözlemlerini kaleme alan Jacopo de Chanpi Promontorio, Osmanlıların zenginliğinden bahsederken Ankara'daki sof imalatının benzersiz konumunu da anmayı ihmal etmez.[{158}]

Erken modern dönemde Doğu Akdeniz'in yünlü üretimindeki genel düşüşe rağmen, sof on altıncı yüzyılda Levant'dan Avrupa'ya düzenli olarak ihraç edilen ürünlerden biriydi. Yüzyılın başında, Bartolomeo di Pasi "*zambelotti*

d'Angori"yi Osmanlı limanlarından Venedik'e yollanan kalemlerden biri olarak zikreder.[159] 1511 ve 1534 yılları arasında Akdeniz'e giren İngiliz gemileri, dönüşte, baharat ve ipeğin yanı sıra sof da taşırlardı. Polonya arşivlerinde, 1538'de yanında kırk parça sofla "Türkiye'den Krakov'a dönen Lehistanlı bir tüccar"dan bahsedilir.[160] Sof, on altıncı yüzyıl başından günümüze kalan bir kaynağa göre, Levant'dan Doğu'ya giden tüccarlar tarafından Çin'e de götürülüyordu.[161] Venedik tarafından Safevi şahına bir mesaj iletilmesi istenen Kıbrıs asıllı Michele Membre, 1539'da Türk ve Ermeni tüccarlar eşliğinde Anadolu'dan geçmişti. Tüccarmış gibi yaptığı için, büründüğü role çok uygun olduğu düşüncesiyle Ankara'da bir miktar sof almış, Ankara'yı da kısaca "sof yapılan yer" olarak tanımlamıştı.[162] l554'te Amasya'ya giden Habsburg elçisi Busbecq, Orta Anadolu yaylalarında "yününden moher denilen, su serpilerek harelendirilen malzemenin örüldüğü meşhur keçiler"i gördüğünü yazar. Busbecq'le beraber yolculuk eden Fugger aile şirketinin temsilcisi Hans Demschwam, bu yünlünün üretim sürecini sorup soruşturmaya ve uzun uzun tasvire değer bulur.[163]

Demek ki on altıncı yüzyıl yazarları sofu, keçileriyle her zaman benzersiz bir şöhret edinmiş Ankara çevresiyle bağdaştırmakta ısrarlıydılar. Bir başka sof üretim merkezi daha faaliyetini ta on altıncı yüzyıl boyunca sürdürdü. Adaya develerin getirilmesinden bir süre sonra, on ikinci ya da on üçüncü yüzyıllarda ve Ankara'nın sof ticaretinde şöhret kazanmasından çok önce, Kıbrıs bu cins yünlü kumaşın kendine özgü bir türünün –bugünkü devetüyü– üretildiği önemli bir merkez olmuştu. 1373 ile 1464 arasında, Cenovalılar Magosa'ya hâkimken, sof yapımının şehirde neredeyse tek üretim faaliyeti olduğu görülüyor; Lefkoşe de sof üretimiyle dikkati çekiyordu.[164] Venedik, 1489'da adayı ele geçirdikten sonra adanın sofu üzerinde kesin bir tekel kurdu ve bunlardan bir kısmını vergi olarak Memluk hükümdarlarına verdi. I. Selim'in, Mısır'ı fethinin ardından, Kıbrıs'ın vergisini sof yerine altın olarak istemesi şaşırtıcı değildir çünkü kendi İmparatorluğunda sof boldu.[165]


Venedik
Floransa
Rimini
Ancona
Pisa
Livorno
Recanati
Roma
Salona
Split
Hvar
Uziçe
Saraybosna
Novibazar
Dubrovnik (Ragusa)
Hercegnovi
Risan
Üsküp
Durres
Selanik
Vlora
Otranto
Yanya
Arta



Karadeniz
Edirne
İstanbul
Tosya
Beypazarı
Amasya
Bursa
Ayaş
Tokat
Ankara
Halep
Magosa
Lefkoşe
Akdeniz

Anadolulu tüccarların 1570'lerde Venedik pazarında boy göstermeleri bir zamanlar Venedik kolonisi olan rakip bir sof üretim merkezinin Osmanlılar tarafından ele geçirilmesiyle, yani Kıbrıs'ın fethiyle ilişkili olabilir mi? Nitekim, Osmanlılar tarafından ele geçirilişinin ardından, sof da dahil olmak üzere, Kıbrıs'ın yünlü ürünlerinin “sırra kadem bastığı, en azından ortadan kaybolduğu” kaydolunur.[{166}] Bunun sebebi muhtemelen adanın üretimi olan bu “çok ince yünlü”nün kumaş olarak değil de ham olarak ihraç edilmesidir. Ankara yöresinde bu uygulama yerel dokumaları koruma altına alma amacıyla yasaklanmıştı.[{167}] Ne var ki, Kıbrıs'taki üretimin Venedik’in sof ticaretinde oynadığı rol kesin olarak saptanmadıkça aradaki ilişki konusunda bir şey söylemek imkânsızdır. Ne yazık ki, İç Anadolu'daki sof imalatının hacmi ile bunun on altıncı yüzyılda gösterdiği gelişim, 1570 sonrasındaki “ihracat patlaması”nı yorumlamamıza yetecek ölçüde çalışılmamıştır. Bu konudaki en önemli kaynağın, yani Ankara kadı sicillerinin, l583/84'ten önceki ciltleri elimizde yok; bu sicillerin elde olduğu tarihlerde ise, artık olgun, ihracat bilincine sahip bir endüstriyle karşı karşıyayız.

Bu endüstrinin olgunluğunun en bariz göstergesi, Ankara gibi nice şehrin hayatını altüst eden ve Anadolu ticaret yollarını kesintiye uğratan Celali vartasını atlatabilmiş olmasıdır. On yedinci yüzyıl başındaki toplumsal dalgalanmalar muhakkak ki Ankara'nın sof ticaretini olumsuz etkilemişti. 1610 tarihli bir hüküm, haramilerin kol gezdiği önceki yıllara kıyasla, sof almak için artık İstanbul'dan Ankara'ya yolculuk edebilen Müslüman ve gayrimüslim tüccarların, resmi görevlilerden gördükleri zulme son vermeyi amaçlıyor.[{168}]

1610'a doğru Anadolu'dan İstanbul'a giden yollar üzerinde güvenliğin yeniden sağlanması, 1608'de Venedik'te *fondaco* konusunun ısıtılmasına sebep olmuş olabilir. Örneğin, 1602'de Venedik senatosunda *fondaco* projesine muhalefet edenlerin tezi Türklerin getirdiği mal hacminin böyle bir girişime değmediği yolundaydı.[{169}] Hatta Suraiya Faroqhi, 1600 civarında Orta Anadolu kentlerinde standartların altında kumaş dokunmasını tekdir eden çeşitli fermanların, haramiler tarafından talan edilmiş bu bölgede “dokumacılık üretiminde yaşanan ciddi zorluklar”a

işaret ediyor olabileceğini öne sürmüştür.[170] Bu onyıl ortasında Ankara kalesinin istihkâm edilmesi de şehrin ürünleriyle ilgili ticari faaliyetlerin yeniden canlanmasına katkıda bulunmuş olmalıdır.[171]

1610'dan sonra Ankara'dan *frengistan*'a doğru yola çıkan kervanların değerli mallar taşıdığına kuşku yok. O dönemde yaşayan Splitli kont ve kaptan Marin Garzoni'nin ifadesine göre 1614’le 1619 arası Split'ten Venedik’e yılda altı sefer yapan Venedikli tüccarlar her defasında 14.000 parça sof taşıyorlardı.[172] Ankara'dan Split'e giden bu sof yüklü kervanlardan birinin yolculuğu, kervana 1611 'de İstanbul'dan katılan Lehistan Ermenisi Zamosk'lu Simeon’un anılarında anlatılmaktadır. İfadesine göre, yolların tekinsizliği dolayısıyla kervan on iki gün Üsküp'te beklemek zorunda kaldığından İstanbul'dan Split'e yolculuk 44 gün sürmüştü. Split'e varıldığında, kervanın yolcuları karantinaya alınmış ve Simeon karantinada “İstanbul, Ankara, Edirne, Culfa ve başka yerlerden gelme birçok Hıristiyan ve Müslüman tüccar” görmüştür. Kendisi tüccar olmadığı için Simeon beraber yolculuk ettiği tüccarlarla çok yakınlaşmamıştır, bu yüzden de onların ticari faaliyetleri konusunda çok bilgili değildir. Gene de, Simeon, yanında 300 top sof getiren yol arkadaşlarından birinin bütün malını Venedik'te üç gün içinde sattığını (“başka bir pazarda bir yılda satamazdı”) ve ödemenin yarısını nakit diğer yarısını da kumaş (*iskerlet*) olarak aldığını hayretle kaydeder.[173] Simeon bir keresinde de birtakım başka tüccarların düşük kalite yünlü ile karışık olduğu anlaşılan mallarının yakılışına tanık olur; hilekârlar kendilerini savunmak için, Celâlilerin keçi sürülerini alıp imha ettiklerini ileri sürüp memleketlerindeki koşullardan yakınırlar.[174]

Orta Anadolulu ihracatçıların Venedik'teki faaliyetleri hakkındaki bir diğer kaynak da bir simsarın 1590 ile 1602 arasında tuttuğu defterdir.[175] Kıbrıs kökenli Venedikli simsar Zuane Zacra, o yıllarda Yakın Doğulu ve Avrupalı tüccarlar arasında 197 alışverişe aracılık etmiş ve bunları kayda geçmiştir. Ne yazık ki, Zacra'nın *libretto*'sunu esas alarak istatistiki genellemelere varmak imkânsız, çünkü onun ne kadar tipik bir simsar olduğunu bilemiyoruz; bu ancak benzeri mukavele kayıtları gün ışığına çıktıktan, belki de Venedik arşivlerinin Archivio della Messetteria bölümü açıldıktan sonra mümkün olabilir. Gene de o yıllarda Venedik pazarında faaliyet gösteren muhtemelen yirmi kadar “*sanseri dei Turchi, Armeni e simili*

nazioni” bulunduğunu hatırlamakta fayda var. Zacra, çoğunlukla Türklerle, epeyce (24) Ermeni ile bir miktar da Acem ve Rum'la iş yapmış. Aracılık yaptığı işlerin büyük kısmını sof ve “*mochagiari*” (*muhayyer* > moher) ile Avrupa tekstil ürünlerinin mübadelesi oluşturuyordu. Ankara, Ayaş, Beypazarı ve Tosya'dan gelen Orta Anadolulu tüccarların çoğunlukta olduğu bu faaliyette para yerine ayni değişim tercih ediliyordu.

Zacra'nın *libretto*'sunda anılan renkli detaylara rağmen, Venedik'te ticaret yapan Anadolulu Müslüman tüccarların toplu bir resmini çizmek için henüz erken. Orta Anadolu'dan yünlü ihracatının sadece Anadolulu tüccarların elinde olmadığını da unutmamalıyız. Birçok Avrupalı tüccar da Ankara'ya gelmiş, bazıları orada uzunca süreler kalmışlardı.[{176}] Bu tüccarların Osmanlı sof ihracatındaki payları yerel tüccarlarınkinden daha büyük olmuş dahi olabilir. Gene de, “Asyatik”ler, Kıbrıs savaşını izleyen yüzyılın üç çeyreğinde, Venedikli yetkilileri, kalacak yer, simsarlık işi, Adriyatiği kat eden ticaret kafileleri için yeni yapılacak bir nihai durak gibi kurumsal meselelerle, ayrıca resmi yetkililerin çözmesini gerektiren nice münferit vakayla uğraştıracak ölçüde bir ticari dinamizm sergilediler.



On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Venedik'teki Osmanlı-Türk ticari varlığının adının konması sadece Levant'ın ticaret tarihi açısından değil Osmanlı kültür araştırmaları açısından da önem taşır. Türkler kadar yabancı araştırmacılar da, Osmanlı Türklerinin kültürel özellikleriyle İmparatorluktaki dini ve siyasi yetkililerin Yakın Doğu'nun ticari gelişimine ket vurduğu kanısındadırlar. Bu meyanda çeşitli kültürel özelliklerden bahsedilir. Bunlardan bir tanesi Türklerin ticarete aristokratik bir küçümseme ile baktıkları görüşüdür. Örneğin, standart bir başvuru metninde, “Türklerin prensip olarak ticareti onurlu bulmadıkları, askeri ve idari görevleri tercih ettikleri” öne sürülür.[{177}] Bu tutumun Türkleri zanaat ve yerel ticaretten de alıkoymuş olması gerektiğini ve bunun düşünülemeyeceğini fark eden Traian Stoinaovich ise şöyle bir açıklama getirir:

> Yabancı ülkelere giden (Osmanlı) tüccarlar, memleket içinde ticaret yapanların tersine, sürekli olarak yabancı kültürlerin ve uygarlıkların yozlaştırıcı etkilerine maruz kalıyorlardı. Hâkim

> dinin (yani İslamiyet'in) siyasi ve dini yetkilileri, yabancı etkileri asgariye indirme yolundaki kutsal misyonlarının tamamen bilincindeydiler...[178]

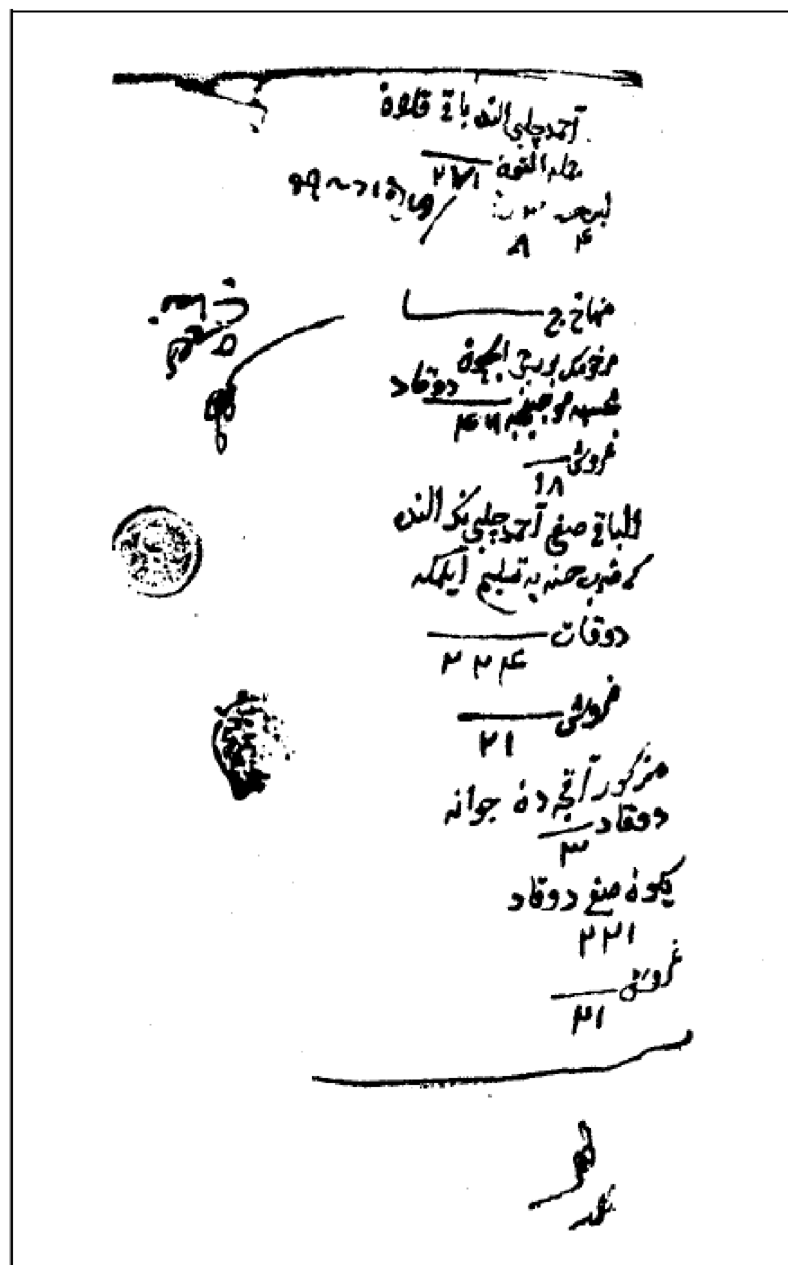
Öte yandan, Robert Mantran "neredeyse bütün Türklerin ticareti müstekreh buluşu"nu açıklamaya girişirken dinin rolünü benzer biçimde yorumlar, ayrıca bir diğer faktörün de "kâfirler"e karşı takınılan kibirli tutum olduğunu ekler:

> Şurası muhakkak ki dinî yasaklar, tam anlamıyla Türk bir dış ticaretin gelişmemesi konusunda etkili olmuştur, ama yeterli sebep teşkil etmez. Nitekim, Türklerin iç ticarette mevcut olmadığını söyleyemeyiz. ... anlaşılan, imparatorluğun tebasından olmayan kâfirlerle, yani darülharb nüfusu ile temas, dinin gerekleriyle çelişir gibi görünmüştür onlara; o kâfirlerin İstanbul'a veya diğer limanlara gelmesi ise, tam tersine, daha aşağı bir seviyede olmalarının alâmetidir: Türk, "düşman" ellerinde, barış durumunda olduğu düşman ellerinde dahi, mallarını satarak kendini alçaltmaz.[179]

Türklerin ülkeler arası ticarete katılmadıkları, bunun da kültürlerarası iletişime izin vermeyen dini ve kültürel tutumlar yüzünden olduğu kanısı Osmanlı araştırmalarında genelgeçerlik kazanmıştır. O kadar ki, yukarıda anılan –ve aslında iyi belgelenmiş ve özenli çalışmalardan alınma– kuşatıcı genellemelerin hiçbirini, özgün bir kaynağa atıfta bulunularak temellendirme gereği duyulmamıştır. *Kâfir*'le ticaret konusunda Osmanlı ulemasından veya devlet adamlarından birinin görüşü zikredilmez. Benzer biçimde, kaynaklara dayandırılmış nicel bir çalışma olmadığı halde, "III. Selim'in hükümdarlığına kadar, imparatorluğun ticareti yabancı tüccarların elindeydi" gibi kestirme bir sonuca varmak da kabul görmüştür.[180]

Oysa, devletin ya da dini yetkililerin Osmanlı tüccarlarını imparatorluk içi ya da dışındaki yabancılarla ticaret yapmaktan alıkoymaya yönelik herhangi bir yaptırım uyguladığına dair kanıt yoktur. Belli ticari emtianın ihracına konulan yasaklar ya da politik husumet yüzünden getirilen kısa dönemli ticari yasaklar konumuz dışıdır, çünkü bir, bunlar gayrimüslimleri de etkilemiştir, iki bu tür yasakların örneklerine Avrupa tarihinde de rastlanabilir.

Ulemanın görüşüne bakacak olursak, İslamiyet'in ilk yıllarının çarpıcı ticari dinamizmine katkıda bulundukları bilinen din ve hukuk âlimlerinin görüşleri ile Osmanlıların ticarete ilişkin fıkıh yorumları arasında ciddi bir fark görülmüyor. *Süftece*'lerin süregiden kullanımına değinmiştik. Dahası, *müdârebe*, yani "Avrupa'da *commenda* olarak bilinegelen iktisadi ve hukuki kurumun da yolunu açan ticari mukavele çeşidi" ortaklığın en yaygın biçimiydi. Çeşitli Şeyhülislâmların verdiği fetvaların da gösterdiği gibi, *müdârebe* Osmanlı hukuk sisteminde eski hükümlerle devamlılık içinde kabul edilmiş ve yaygın olarak kullanılmıştı.[181] Müdârebeler hakkındaki bu fetvaların çoğu, açık biçimde Osmanlı toprakları içinde ya da "öteki ülkeler"le (*âher diyâr*) yapılan uzak mesafeli ticaretle ilgilidir; hiçbiri herhangi bir biçimde bu temel yasal imkânın kullanımını kısıtlamaz. Kanuni Sultan Süleyman ve II. Selim'in ünlü Şeyhülislâm'ı Ebussuud Efendi'nin, biri Rusya'ya giden iki Müslüman arasındaki bir müdarebe hakkında verdiği çekincesiz karar, onun imparatorluklar arası ticareti yozlaştırıcı bir şey olarak gördüğü yolunda en ufak bir şüphe uyandırmıyor.[182] On yedinci yüzyıl Bursa kadı sicilleri üzerindeki etraflı araştırmalarından yola çıkan Gerber, "klasik İslami ortaklık yasasının Osmanlı klasik döneminin sonunda sekteye uğramadığını, tam tersine serpilip geliştiğini ve somut ekonomik işlevleri yerine getirdiğini"[183] yazar. Kadıların verdiği kararları içeren kimi yayımlanmış belgeler tüccarların ve akrabalarının, uluslararası ticari işlerle de meşgul olsalar, şer'i haklarına sonuna kadar ve ayrım gözetilmeksizin sahip olduklarını ortaya koyuyor.[184]



ASV, Letteri e scritti turchesche, filza 3, c. 54

ASV, Letteri e scritti turchesche, filza 3, c. 52

Aynı şekilde, imparatorluk haricindeki Müslümanlarla ilgili ticari meselelerde de, devlet, hiçbir zaman Müslümanların ülkeler arası ticaret yapmasını kısıtlayarak “yabancı etkileri asgariye indirme yolunda kutsal bir misyon” üstlenmişe benzemiyor. Ne Osmanlı İmparatorluğunun Türk tebası ne de idarecileri “yabancı kültür ve uygarlıkların baskıları ve yozlaştırıcı etkilerinden korktukları için Müslümanların kültürler arası ticaret yapmasına karşı çıkmışlardır. Bunun en iyi kanıtı, Osmanlıların *dârü'l-*

İslâm dışında yaptıkları sistemli ve uzun süreli ticaretin, İslam hukuku yasaları çerçevesinde hükümet güvencesi altında ve tüm yasal haklardan yararlanarak yürütülmüş olmasıdır.

Anadolulu tüccarların kültürlerarası ticarete katılımları, özellikle de imparatorluk dışına çıkmayı gerektiren durumlarda, Osmanlı uygarlık tarihi açısından başka bir yargıyı da hatırlatır; Müslüman *re'aya*'nın yabancı kültürel etkilere hiçbir zaman açık olmayacağı varsayımı. Hatta, imparatorluğun on altıncı yüzyılın son üçte birinden başlayan "klasik sonrası" dönemde, Osmanlı toplumundaki Müslüman unsurların "geleneksel" değerlerine ve yaşam biçimine inatla sarıldıkları, yabancı düşmanı kesildikleri ve *kâfir*'le yapıcı ilişkiler kurmayı reddettikleri söylenegelmiştir. Erken modern Avrupa'nın geniş çaplı kültürel dönüşümlerinin Osmanlı kültürüne önemli etki yapmadığı iddiasında kuşkusuz büyük doğruluk payı vardır. Bu bağlamda, Bernard Lewis'in "Fransız devrimine gelinceye kadar *dârül-harb*'i *dâr-ül-İslâm*'dan ayıran engeli aşan, Müslüman yönetici ve düşünürler arasında hoşgörüyle karşılanan ve az ya da çok Müslüman toplumunun her katmanını etkileyen büyük bir fikir cereyanına rastlamıyoruz" görüşüne karşı çıkmak zor.[185] Ne var ki, kültürler arası etkiler meselesini Rönesans, Aydınlanma ya da parlamentarizm gibi şatafatlı ölçeklerde görmemiz gerekmez –bunların ilk akla gelen çıkış noktaları olduğunu itiraf etsek bile. Kahvenin ya da tütünün sahneye çıkması Osmanlı kültürel ve toplumsal (hatta politik) yaşamının geleceğini belirleyen hat üzerinde matbaa makinesinin kullanılmaya başlanması kadar etkili değil miydi? Oysa, bu malları İstanbul'da ilk kez pazarlayan, ilk kahvehaneleri açan, böylelikle de bu ortamın neşv ü nema bulmasını mümkün kılanlar birtakım tüccarlardı. Onların ciddi olarak tarihsel değişimin aracıları sayıldıkları, eğitimleri, girişimcilik becerileri ve pratikleri, maddi kültürleri, zihniyetleri ve toplumsal ilişkileri açısından incelenmeye değer bulundukları bir tarihçiliğin henüz uzağındayız. Dahası, odak noktamızı yukarıdaki büyük ölçekli dönüşümlerle kısıtlamamalıyız. Tarihlerinin "geleneksel" dönemi boyunca, Müslüman ya da gayrimüslim Osmanlıların gündelik hayatlarında ve popüler kültürlerinde yüzlerce mütevazı yenilik ya da ufak değişim boy göstermiş olsa gerektir. "*Dâr-ül-harb*'i *dâr-ül-İslâm*'dan ayıran duvarda" büyük gedikler açılmamış olsa bile, mutlaka çentikler ve çatlaklar vardı; bunları, Osmanlı Türklerinin değişen

ticari sözlükçe ve pratikleri (mesela, *poliçe* kelimesinin kullanımı), tarımsal faaliyetleri (tütünün sahneye çıkması), yemek pişirme teknikleri (salçanın dört bir yanda boy göstermesi), süsleme konseptleri (üç boyutlu duvar resimleri), boş vakit geçirme alışkanlıkları (iskambil oyunları) ya da kişisel kullanım eşyalarında (cep ve duvar saatleri, gözlükler) görmekteyiz.

Osmanlı gündelik yaşamına yapılan bu mütevazı ilavelerin birçoğu, uzak diyarlara yolculuk eden kervanlarla gidip gelen tüccarların katkılarıydı herhalde. Bu katkılar muhakkak ki maddi yeniliklerle sınırlı değildi; geri dönüşlerinde uzak memleketlerde edindikleri yeni tadlar, hikâyeler ve bilgiler getiriyorlardı. On altıncı yüzyılda yazılan ve on yedinci yüzyılda çeşitli okurlar ve müstensihler tarafından derkenarlarla doldurulan Osmanlı coğrafyası hakkındaki en önemli eserlerden birinde, Hindistan ve Sudan hakkında bilgi kaynağı olarak seyyah tüccarlar iki kez zikredilir.[186] 1740'larda Hindistan'a yollanan Osmanlı elçisinin evvelce iş dolayısıyla Asya'ya gitmiş tüccar Yusuf Ağa'yı maiyetine katmış olması şaşırtıcı değildir.[187]

Kısacası, dini ya da siyasi olsun, Osmanlı yetkililerinin ideolojik sebeplerle iç ya da dış ticaret arasında ayrım güttüklerini ya da Müslümanların dış ticarete katılımını kültürel kirlenme korkusuyla dizginlemeye çalıştıklarını gösteren kanıt yoktur. Osmanlı toplumundaki Türk unsurunun yerel ticarette faal olduğu biliniyor; Türk tüccarlarının bazı Avrupa şehirlerindeki faaliyetlerine yönelik araştırmalarımızın ışığında, –hem askeri hem de re'aya sınıfından– Osmanlı Türklerinin uzak ülkeler ve değişik kültürlerle ticarete, aracı kullanarak ya da bizzat kendileri katkıda bulundukları da apaçık ortada. Bu ticari katılım, Avrupalıların Levant ticaretine katılımı kadar gösterişli olmamakla birlikte, epey bir süre devam etti ve Ankona ve Venedik'te resmi ikametgâh gerektirecek derecede belirgin bir hacme ulaştı. Bu arada tüccarlar da İslami hukuk kurumlarının tam desteğiyle ve Osmanlı devletinin himayesi altında hareket ettiler. Bu faaliyetin Osmanlı toplumsal ve kültürel tarihi açısından taşıdığı imaların hakkını vermek için daha nice araştırma ve tartışmaya ihtiyacımız var.

Ek: Venedik'te Bir Ölüm, 1575

Avrupa kentlerine giden tüccarların, götürdükleri gibi, görülmemiş mallar ve bilgilerle geri geldiklerini, bunların da Osmanlı toplumunun diğer unsurlarına nüfuz etmiş olduğunu tahmin etmek çok tabiidir. Osmanlı kültür hayatındaki bu iletişim kanalının rolü ancak tüccarların Venedik deneyimlerinin ve kurdukları sosyal-kültürel bağlantıların yeniden inşası sonucunda gereğince değerlendirilebilir. Bu bağlantılar yabancı tüccarlar ve simsarlarla kurulan ticari ilişkilerin yanı sıra, kuşkusuz Venedik'te ikamet eden çeşitli "sabık Osmanlılarla" karşılaşmaları da içeriyordu. Mühtediler, kaçan ya da azad edilen köleler Venedik'i ziyaret eden Osmanlılara dostça değil düşmanca yaklaşmış olabilirler; ama, kendi iradeleriyle Venedik'e yerleşmiş eski Osmanlı Ermenilerini içeren hatırı sayılır büyüklükteki Venedikli Ermeni cemaatinin en azından bazı mensuplarıyla seyyah tüccarlarımız arasında nazikane ilişkiler kurulmuş olabilir.[{188}] Venedik'te geçirdikleri zaman zarfında Osmanlı tüccarlarının çeşitli yabancı âdetler, törenler, karnavallar, en azından halka açık yerlerdeki sanat eserleri ve belki de basılı kitaplarla tanıştıkları tahmin edilebilir. Bazı Türk ziyaretçilerin Doj Sarayına yazdıkları duvar yazısı parçaları onların bu yabancı çevreyle aktif bir alışveriş içinde olduklarını gösteriyor.[{189}] Gene de, Venedik deneyimlerinden neler edindikleri ve memleketlilerine ne kadarını aktardıkları daha kişisel kaynaklar –özel mektuplar, muhasebe defterleri, seyahatnameler, vb.– keşfedilip incelendiğinde ortaya çıkacaktır.

Venedik arşivlerindeki belgeler tüccarların faaliyetlerini betimlemek için değil, münferit, kimi zaman sıradışı vakaları çözüme kavuşturmak üzere tertip edilmişlerdir. Zaman zaman bir vaka birden fazla belgeye yayılsa da, bunlar çoğunlukla birbirinin çevirisi ya da aynı konunun değişik yetkililere hitaben kaleme alınmış farklı ifadeleridir. Gene de, tüccarların geldiği memleketleri ya da mallarının niteliğini ve daha seyrek de olsa miktarını, aynı zamanda seyahat güzergâhlarını ve ne vasıtayla seyahat ettiklerini, bazen de daha fazlasını bu kaynaklardan öğrenebiliyoruz.

Elimizde, 20 Mart 1575'te Venedik'te öldürülen Ayaşlı sof tüccarı Hüseyin Çelebi bin Hacı Hızır bin İlyas'a ilişkin bir grup belge vardır. Olay sırasında amcası (*'ammûsi*) Ahmed bin Kassab da Venedik'teydi ve olaydan sonra cenaze işleriyle ilgilenmişti. Hüseyin Çelebi'nin ölümünden kısa bir süre sonra, örneğin, amca merhumun bir Venedikli ve iki Flaman tüccarla yaptığı sonlanmamış bir anlaşmayı çözüme kavuşturan bir noter mukavelesi

imzalamıştı. Buradan da anlıyoruz ki, Venedik'te bulundukları süre zarfında Osmanlı tüccarlar sadece İtalyanlarda değil, başka Avrupalılarla da irtibattaydılar.[190] Tüccarımızın Türkçe kaleme alınıp 8 Nisan 1575'te İtalyancaya çevrilen *tereke*'si, noter mukavelesinden daha da aydınlatıcıdır.[191] Tereke, Hüseyin Çelebi'nin Venedik'te amcası tarafından "Müslümanlar huzurunda" satılan kişisel eşyalarının bir listesini, defin masraflarını, ayrıca bazı borç ve alacaklarını içermektedir. Gayet tabii, sermayesi ayrı bir kategoride ele alınmıştı, çünkü bu deftere bakılırsa sadece 221 dükalık (yaklaşık 13,260 akçe) bir varlığı olduğu görülüyordu, fakat iki yıl sonrasının tarihini taşıyan başka bir belge merhumun mirasının tümünü 128.000 akçe (yaklaşık 2,133 düka) olarak belirliyor.[192] Galata kadısı tarafından 4 Nisan 1577'de tanzim edilmiş bu *sicil*'e göre, olaydan iki yıl sonra, Hüseyin Çelebi'nin babası Hacı Hızır bin İlyas, oğlunun mirasının tamamını hâlâ alabilmiş değildi: kendisine 48.000 ve 40.000 akçelik iki taksit ödenmiş, kalan 40.000 akçeyi de belgenin tanzimini takip eden yedi gün içinde alacağı vadedilmişti.

İnalcık'ın on beşinci yüzyıl Bursa kadı sicilleri üzerinde yaptığı incelemeler, tereke tanzimi sırasında şahsi eşyaları ya da ev eşyalarını sermayeden ya da nakitten ayırmanın âdet olduğunu ortaya koymuştur.[193] Daha yakın bir örnek için, bizim Hüseyin Çelebi'den yirmi yıl sonra imparatorluk dışında ticaret yaparken ölen iki Müslüman tüccarın terekelerine bakabiliriz; onlardan geri kalan mülkün dökümü Dubrovnik'te Osmanlı yetkilileri tarafından Hicri 999'da (1590/91) çıkarılmıştı.[194] Her iki vakada da ilk olarak ölen tüccarların sermayelerini oluşturduğu aşikâr olan kumaş topları kendi başlarına bir kategori olarak ele alınır, ondan sonra ise geri kalan nakit ve şahsi eşya (*ve sâir nukûd ve esbâb*). Hüseyin Çelebi'yle ilgili olarak, elimizde sadece ikinci bölüm var; hatta, belgenin tepesinde bunun bir "ufak tefek" (*hurdevât*) listesi olduğu özellikle belirtilmiş. Bu eksik yüzünden Hüseyin Çelebi'nin hesaplarının tam bir resmini çıkaramıyorsak da, onun "ufak tefeği" aracılığıyla bir Osmanlı gezgin tüccarının maddi kültürüne göz atabiliriz.

Mart'ta Venedik'te bulunduğuna göre, Hüseyin Çelebi ya kışın yolculuk etmişti ya da belki de seyahatini 1574'ün yaz ya da güz mevsimine denk getirmiş, böylece kış aylarını da memleket dışında geçirmişti. Bu yüzden, giysileri arasında kışlık kıyafetler de bulunuyordu. Ayaklarına giymek için

sadece *başmak*'ları (ayakkabıları) ve *mest*'leri (birincinin içine giyilecek terlik-pabuçlar) değil, "yeni" olduğu belirtilen bir çift *çizme*'si de vardı; "yeni" oluşları bunların yolda kullanılmadıklarını düşündürüyor, belki de onları Venedik'ten satın almıştı. Muhtemelen, çizmelerin içine giymek için, kalçalarına kadar çıkan kaba yünden bir iç donu da (*aba kalçin*) edinmişti. {195}

Çeşitli üstlükleri de vardı ve bunların arasında onun en kıymetli giyecek eşyaları olan iki *ferace* göze çarpıyor. On altıncı yüzyıl Budapeşte'sinde askeri sınıftan tüccarlık yapan birinin sandığında 23 parça *ferâce*'ye rastlayan Pekete'ye göre, *ferâce "Kleidungsstück der gebildeten Leute* - seçkin kişilerin giyim eşyası" idi; Türkçe sözlükler bu giysiyi ulema ile bağdaştırır.[196] Anladığımız o ki, en azından on altıncı yüzyılda, ulema dışından bazı kimseler de ferace giyen "*gebildete Leute*" kesimindendi. Bizim Hüseyin Efendi'den on yedi yıl sonra, Dubrovnik'de terekeleri kaydedilen iki Osmanlı tüccarı da yanlarında ferace götürmüşlerdi; bir tanesinde kenarı kürkle çevrili tek bir parça, ötekisinde ise biri kuzu postuyla kaplı olmak üzere dört parça ferace vardı. Hüseyin Efendi'nin biri lacivert diğeri siyah feracelerinde, anlaşıldığı kadarıyla kürk ya da deri süsleme yoktu ama bir tanesi kötü havalar için özellikle kullanışlı bir aksesuara sahipti; kukuletalıydı (*körüklü*). Tahmin edilebileceği gibi bu ferace ötekinin neredeyse iki katı değerindeydi (biri 111, diğeri 66 liret.) Yolcumuzun bir de keçeden, kolsuz ceketi (*kebenek*) vardı ki bu da sadece 4 lirete satılmıştı.

Koruyucu işlevler bir yana, Hüseyin Çelebi'nin en önemli giysileri, günümüzdeki elbiselere ya da takım elbiselere denk düşen iki kaftandı. Bunlardan bir tanesi oldukça kullanılmış bir yünlü (*muhayyer*) giysi (50 soldi), ötekisi ise *bağdâdî* yeşil bir elbise olup birincisinden çok daha pahalıya (24 liret) satılmıştı.[197] Yünlü bir kışlık giysi olduğu (*sermâ'î-yi muhayyer*) özellikle belirtilen bir başka yünlü de hemen hemen aynı fiyata (22 liret) gitti. Yalnızca 5 lirete satılan *çuka* ise muhtemelen kısa bir ceketti çünkü İtalyan çevirmen onu küçültme formunda (*vesticciola*) çevirmiş. Üzerine giydiğinin şekli bozulmasın diye, Hüseyin Çelebi ipek bir kuşak (*mukaddem kuşak*) kullanmış ki bu kuşak satışa çıkarıldığında yıpranmış bir haldedir. *Kaftan*'ın altında *zibun*lar da (yelekler) eksik değildi ki tüccarımızda bunların bir tane softan (58 soldi), bir tane de *velense*'den

olanı (53 soldi) vardı. Bunların altına giymek içinse, ucuz *dimi*'den bir *don* (pantalon), bir *gõňlek* (gömlek), muhtemelen takım olan bir don ve *gõňlek* ve mavi bir çakşır (*mavi duman çakşur*) arasında seçim yapabilirdi.

Başını örtmek içinse Hüseyin Çelebi'nin biri *burgı* olarak tarif edilen üç parça hafif pamukludan *dülbend*'i vardı. Kış soğuğuna maruz kalacaksa, körüklü feraceye alternatif olarak, modaya uygun *yelken takye*'sini (kulaklıklı başlık) kafasına takabilirdi.[198]

Uzun mesafe yolcumuz yanında sıcak tutan çeşitli örtüler de taşıyordu: *velense*, *keçe*, *çul* (at örtüsü). Bu sonuncusu muhtemelen Hüseyin Çelebi'nin kiraladığı ve Anadolu'da ve Balkanlarda üzerine bindiği katırlar içindi; terekesinde bir de eğer vardı ki muhtemelen bunun altına da *velense*'sini seriyordu. Daha rahat yolculuk için, kilimlerinden birinden birinin üstüne yerleştireceği bir yastığı (*muhayyer yasdık*) vardı; bunlardan bir tanesini seccade olarak da kullanmış olabilir.

Bir parça ip (*şerit*) ve uzunca bir pamuklu parçası da (*kettân* bezi), Hüseyin Çelebi'nin terekesinde karşımıza çıkan ve kuşkusuz çeşitli torba ve kutularda (*torba*, *heybe*, *garrâr*, *2 tane kutu*) saklanan ufak tefeğini bağlamakta işe yaramış olmalı. Nispeten daha değerli olan *sebet sanduk*'un ise İtalyanca belgede bir kumaş sandığı olduğu özellikle belirtilir, herhalde satmak üzere Venedik'e götürdüğü kumaşları koymak içindi. Beş tane süpürge de işiyle alakalı olmalı, burada da gene İtalyanca çeviride kullanılan *scovoli* kelimesi ipucu sağlamaktadır, anlaşılan tüccarımız mallarının tozunu almaya ve onları daha göz okşayıcı kılmaya değer veriyordu.[199] Bu süpürgeler kumaş tüccarları tarafından yaygın biçimde kullanılıyordu herhalde; Dubrovnik'te tutulan terekelerin birinde, daha açık biçimde çuka süpürgesi olarak tarif edilen on üç parça kayıtlıdır. Bir kumaş tüccarı için kesici alet de aynı derecede önemliydi; bir makas (*mikrâs*) bu görevi yerine getiriyordu. Mallarını yağmurdan korumak için üç adet de *muşamma*'sı (muşamba) vardı.

Birçok anlaşma imzalamak zorunda kalan bir tüccar olarak, Hüseyin Çelebi'nin yanında bir kese (*kîse*) içinde şahsi *mühür*'ü ve bir de kalemlik (*divit*) vardı. Kendisine ait bazı kâğıt parçalarının (*ba'zı evrâk*, İtalyanca çeviriye bakılırsa "iki" evrak) satışı ise daha da merak uyandırıcıdır. Bunlar şahsi notları ya da hesapları ya da onun adına çıkarılmış resmi evrak ise,

kim ve neden bunları satın almakla ilgilenmiş olabilir? Neyse ki, mesele İtalyanca çeviriyle çözüme kavuşuyor; *orazion*. Anlaşılan tüccarımız bazı dua metinlerini de yanında getirmişti, bunları ya okuyacak ya da sadece selametle yol almak üzere muska olarak yanında taşıyacaktı.

Bir ticaret adamı olmasına karşın, Hüseyin Çelebi'nin yanında birkaç parça silah da vardı. Hatta ticaretini yaptığı kumaş topları dışında sahip olduğu en kıymetli şey, bir gümüşlü kılıç Venedik pazarında 18 dükaya satılmıştı. Ayrıca, özellikle yemek hazırlamakta daha çok işe yaramış olması gereken bir Şam bıçağı da (*bıçak-i dımışkî*) vardı.

Tüccarımızın yanında, mutfak işleriyle özellikle ilgilendiği için mi çeşitli mutfak eşyaları vardı yoksa tüccarların bunları beraberlerinde getirmeleri gerektiği için mi? Çünkü bazı kervansaraylara inenler "çıplak dört duvardan başka... pek bir şey beklememeli"ydi ve "tedarik edilecek öteki şeyleri, et, içecek, yatak, ateş, hayvan yemi, bütün bunları kendileri tedarik etmeye bakmalı"ydı.[{200}] On beşinci yüzyıl sonlarında Bursa'da ölen iki gezgin tüccarın terekelerinde de benzer kalemler var, fakat birinde bunlar sayıca çok az, diğerinde, yine Ankaralı bir sof tüccarınınkinde ise, yemek pişirme işi terekenin parçası olarak görünen iki köle kız tarafından yapılmış olmalı.[{201}] Dahası, Dubrovnik'te bulunan terekelerin ikisinde de yemek pişirmekle alakalı araç gerece rastlanmıyor; Hüseyin Çelebi'nin geride bıraktığı "ufak tefek" tüccarımızın biraz midesine düşkün olmuş olabileceğini düşündürüyor. Herhalde, deriden yapılma *körük*'ü ile ateşi besliyor, ateşin üzerine bakır *tencere*'sini ya da *tava*'sını oturtuyor ve özel bir kutuda (*debbe-i revgan*) yanında taşıdığı tereyağda hazırladığı yemeği karıştırmak için de bir *kepce* kullanıyordu. Yemeği servis etmek için, (bakır?) bir sahan ve bir tepsi kullanıyor ve hatta daha da rahat yemek yemek için yanında katlanır bir sofra taşıyordu. Mendil (*destmâl*) ve peçete (*makrama*) olarak hizmet görmüş olmaları muhtemel iki bezden en az biri yemek yerken kullanılmış olsa gerek. İçmek için, (deri?) bir *matara*, bir cam bardak (*cam tas*) ve küçük bir kahve *fincân*'ı kullanıyordu. Yemeklerden önce ve sonra elini yıkamak ve abdest almak için, yanında bakır bir ibrik de taşıyordu ki bunu su ısıtmak için de kullanmış olabilir.

Mükeyyifata düşkün olduğu anlaşılan çelebinin terekesinde bir de afyon hokkası (*hokka-i berş*) vardı.

Hüseyin Çelebi'nin şahsi eşyaları “Venedik'te amcası tarafından Müslümanların huzurunda” ve yukarıda sayılan ufak parçaların topunun iki katı değerinde olan iki denk kumaşla birlikte satıldı. Muhtemelen Venedik'te imal edilmiş kumaş ihtiva eden bu iki denk, tüccarımızın kendi malıyla takas ettiği malın bir kısmı olmalı. Örneğin, İtalyanca çevirinin sonundaki bir nota bakılırsa, Hüseyin Çelebi sof kumaşlarından bir miktarını Nicolo Priulli'nin *panni di lana*'sıyla takas etmiş, bu alışverişten Priulli'ye borçlu kalmış, borcunu da ölümünden sonra amcası kapatmak zorunda kalmıştı. Bu yolla, öldüğü sırada epey bir Venedik işi kumaş biriktirmişti. Bu malların satış fiyatları terekenin alacak hanesine, Hüseyin Çelebi'den ölümünden önce borç almış olduğunu anladığımız Venedik'te bulunan bir başka Osmanlı tüccarı Mustafa Hoca'dan aldığı 40 düka ile birlikte kaydedilmiştir.

Öte yandan, Hâce Ahmed, yeğeninin borçlarından bazılarını kapatmak zorunda kalmıştı; yukarıda bahsi geçen Nicolo Priulli'ye, “Emirgian turco”ya, bir miktar *zambellotti* satışında yardımcı olan bir simsara olan borçları gibi. Merhum aynı zamanda oda kirası olarak da 9 düka tutarında büyükçe bir borç bırakmıştı, bu da odayı kiralayan kadına ödendi. Alman tüccarların yıllık oda kirası olarak 8 ila 12 düka ödedikleri Fondaco dei Tedeschi'deki kira bedelleri, serbest piyasa değerleri açısından çok uçuk değillerse, Hüseyin Çelebi Serennissima'da bu kadar borç biriktirecek kadar uzun süre kalmış demektir.[202]

Hüseyin Çelebi'nin defni için yapılan masraflar daha az fakat daha iç burkucu. Ayrıntılı kayıtlardan anlaşılan, İslami kurallara uygun biçimde defnedilmişti. Ölmüş tüccarın bedeni bir yıkayıcı ve su dökücü (*yuyucı* ve *su koyucı*) tarafından temizlendikten sonra, *libân*, *kâfur* ve *gülâb* (gülsuyu) ile oğulmuş, sonra bir *kefen*'e sarılıp *tabut*'a konulmuştu. Ölünün taksiratını affettirmek için sadakası dağıtıldı (Venedikli fakirlere mi?) ve *allaturchesca* dualar okundu (*ıskât* ve *salât*). Merhumun tabutu bir gondola konuldu. Yeğenine usulüne uygun bir İslami cenaze tertip etmek için olanca ihtimam gösteren, ama tabuta eşlik eden gondolcuya (*meyyit ile giden kapudan*) verilen bahşiş ve kazma küreğe kadar her masrafı terekeden ödeyecek kadar gerçekçi ve hesabını bilen biri olan Hâce Ahmed bin Kassab ve Müslüman tüccar cemaati de beş gondola (*beş kondelye*) bindiler. Kafile, Hace Hızır

bin İlyas oğlu Ayaşlı sof tüccarı Hüseyin Çelebi'nin gömüldüğü meçhul mezara doğru Venedik'in sazlık lagunalarından yola çıktı.

4
Mütereddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-1643



Tarihçi, ele aldığı kişilerin zamanlarının büyük bir kısmını uyuyarak geçirdiklerini, uyurken de rüya gördüklerini gözden kaçırma tehlikesi altındadır.[203]

ÇEŞİTLİ ÜLKELERDE süregiden tarihçilik tartışmalarını izleyenlerin bileceği gibi, yeni tarihçiliğin en belirleyici yanlarından biri yayılmacılığı, yani eskiden araştırma dışı kalan birçok konuyu sahiplenerek incelemeye açması: Bir yandan tarihin altın sayfalarının kenar çizgisinin dışında kalan sosyal kümeler (deliler, fahişeler, eşcinseller, çalgıcılar, güruh olarak değil karmaşık kişilikler olarak isyancılar, vb.), bir yandan toplumun her kesiminden insanların zihniyet ve duyarlıkları, ölçmesi güç, hatta gizli kapaklı yanlarıyla iç dünyaları (düşleri, korkuları, ölüm konusunda tavırları,

okuma alışkanlıkları, zaman anlayışları, atasözlerine yansıyan derin zihniyet kalıpları, vb.), bir yandan da hünsalık ya da Hindistan’ı ararken Amerika'nın bulunması gibi “garip vakalar” (Reşat Ekrem Koçu'nun okurları açısından pek büyük bir yenilik yok yani.) Bu bağlamda tarihi kavrayışımızı en köklü şekilde değiştiren öğelerden birisi, aynı anlamda marjinalleştirilmiş olmasalar bile ancak satır aralarında yer verilen, kadınların ve çocukların da tarihe katılması. Gerçi şimdiye kadar tarihçilerin kadınları tümden unuttuklarını iddia etmek haksızlık olur, ama bu ilginin genellikle “asıl” tarihe “ek” düzeyinde kaldığını, toplumların geçmişini incelemeye yönelenlerin çoğu zaman yetişkin erkeklerin evlerinin kapısını çekip sokağa çıkmalarını ya da at sırtına atlamalarını beklediklerini söylemek büyük bir abartma olmaz sınırım. Kadınların tarihi, önceleri siyasal yanı ağır basan geçici bir moda olarak görüldüyse de, giderek usta tarihçilerin elinde, bir cinsin ayrı bir tarihini yazmaktan çok tarihi cinsiyetlendirme (“gendering”) programının çerçevesine oturtuldu.[204] Kimi tarihçi düpedüz bu konu üstünde çalışıyor, yani cinsler arası ilişkilerin, işbölümünün, katmanlaşmanın çeşitli toplumlarda ve zaman dilimlerinde nasıl biçimlendiği ve değiştiği konularını inceliyor. Ama birçok tarihçi için cinslilendirme, yapılan çalışmanın bir, ama kaçınılmaz bir, boyutunu oluşturuyor. Yani, toplumların kendi içlerinde veya karşılaştırmalı olarak değişme süreci ele alınırken kullanılan kategoriler arasına bilinçli ve sistemli bir şekilde toplumsal cinsiyet öğesi de katılıyor.

Türk tarihinde kadınların varlığı söz konusu olduğunda, yeterince araştırılmamış iki büyük iddiayla yetiniriz genellikle: Türklerde kadınlar diğer İslam toplumlarına göre çok daha serbest davranabilmişlerdir; Osmanlılarda kadınlar bir ara devlet işlerine burunlarını sokmuş, “zayıflama ve çöküş döneminin zayıf padişahlarım” parmaklarında oynatarak siyasi hayatın “dejenere olmasına” katkıda bulunmuşlardır. Tanzimat'la birlikte başlayan ve büyük bir oranda matbu kaynaklara dayanarak çalışılabilen çarpıcı değişme dönemi, son yıllarda Prof. Dr. Zafer Toprak ve diğer bazı araştırmacıların çeşitli yazılarına konu olduğu için nispeten talihli. Ama özellikle 15 ile 18. yüzyıllar arasına yerleştirdiğimiz “klasik” devrin Osmanlı toplum tarihini, kadınlı erkekli, çoluklu çocuklu, yani gerçek bir toplum gibi yazabilmek henüz imkânsız görünüyor. Kadınların Osmanlı siyaset dünyasındaki rolleri hakkında, özellikle Hürrem Sultan ile Kösem

Sultan arasındaki döneme ilişkin, bilgimiz yok denemez, ama konunun derinlemesine monografik çalışmalarla etraflı bir şekilde ele alınması gerektiği ortada. Üstelik soru saraylı kadınlarla sınırlanmamalı elbette. İktisadi ve sosyal hayata nasıl katıldıklarına dair bilgiler birikmekte ama daha bir sentez çabasına ilham kaynağı olacak yoğunluğa ulaşmadı.{205} Konunun sanırım en az bilinen cephesine, yani kadınların kültür âlemindeki konum ve etkinliklerine gelince, ansiklopedik birkaç şair biyografisinden öte gitmek mümkün değil.{206}

Osmanlı toplum ve kültür hayatında kadınların yeri konusunda daha derinlemesine araştırmalara ve sentezlere geçebilmek için şüpheniz bu konuya ışık tutacak şekilde bilinen kaynakların taranması ve yenilerinin ortaya çıkarılması gerekir. Böylesine muazzam arşiv ve yazma hazinelerine sahip bir sahada çeşitli konulardaki bilgisizliğimizin temel sebebini kaynaksızlıktan önce o konulara yönelik soru sorulmayışında aramalı herhalde. Yeni tür soruların, yeni tür kaynakların keşfine ve bilinenlerin yeniden değerlendirilmesine yol açacağı ümidiyle başladığımız araştırmalarımız sırasında Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde karşımıza çıkan hoş sürprizlerden birini tanıtmak istiyoruz burada, on yedinci yüzyılda Üsküp'te yaşayan Asiye Hatun'un rüya defterini.

Bir kadının elinden çıkmış olmaktan öte, metin eski edebiyatımızda çok nadir olduğu (neredeyse olmadığı) düşünülen anı/hatıra türüne dahil olması açısından da ilgi çekici. Gerçi ben demektense çoğu kez “*fakîre*” (bir kere de “*hakîre*”) demeyi yeğliyor Asiye Hatun, ama bu sözcüğü tasavvuf terbiyesinden geçmiş ya da etkilenmiş kişilerin kullandığı gibi birinci tekil şahıs zamiri olarak kullanıyor: “*Fakîre dahi öyle el bağlayıp karşısında dururum*”.{207}

İnsanların kendi sergüzeştlerinden dolaysızca söz ettikleri otobiyografik yazıların varlığı, genellikle Rönesans/kapitalizm Avrupası'nda ortaya çıktığı ve Batılılaşmamış Doğulularda bulunmadığı düşünülen “bireyleşme” olgusuna dayanılarak açıklanagelmiştir. Son zamanlarda tarih ile edebiyat çözümlemesini birleştiren incelemelerde bu açıklamanın yeniçağ Avrupası için bile çok su götürdüğü ortaya atılmıştır. Ayrıca genel olarak İslam edebiyatında ve özel olarak Osmanlılarda bu tür metinler sanıldığından çok daha fazladır. Bir başka makalede ele aldığımız{208} ve ileride yeniden

dönmeyi düşündüğümüz bu konu üzerinde durmayacağız burada, ancak Asiye Hatun'un rüya anılarını verirken bir noktayı vurgulamadan geçemeyeceğiz: Batılılaşma devrinden önce yazılmış, şimdiye kadar görebildiğimiz birinci şahıs metinleri arasında bir tek Asiye Hatun'unki baştan sona tereddütle örülmüştür. Diğerlerinin hiçbirisi, buradaki gibi kendini sorgulayan bir içe bakış, hatta suçluluk duygusuyla karışık bir “itiraflar” havası yansıtmaz. Hatun'un çağdaşı iki erkek mutasavvıfın, Seyyid Hasan ve Niyazi-i Mısrî efendilerin anılarına bakarsak mesela, bu tür bir kendinden şüphe bulamayız.

Bir tek Asiye Hatun'un rüya defterinden yola çıkarak, bu farkı, yazarların kadın veya erkek oluşları ekseninde açıklamak acelecilik olur, ama kadın elinden çıktığını bildiğimiz tek hatıra metninin bu özelliği kesinlikle dikkat çekici. Bunun cinsiyetlerin toplumdaki değişik konum, rol ve güçleriyle ilişkili olmadığını düşünmek zor.

Elimizdeki metin Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nin yazmaları arasında gösterişsiz küçük bir mecmuanın içindedir. Mecmuada topu topu iki metin vardır: Biri (1B-45a) Nergisî'nin *Hamse*'sinden “Kânûnü'r-reşâd” adlı kısmın, diğeri de (46b-55a) burada ele aldığımız Asiye Hatun'un rüyalarının aynı müstensih tarafından kâğıda dökülmüş birer nüshasıdır.[209] Birinci bölümün ketebe kaydında İstinsah tarihi olarak Hicrî 1114 Muharrem'i veriliyor (28 Mayıs-26 Haziran 1702). İkinci bölümde hiçbir tarih kaydı yoksa da, kâğıt ve yazıda görülen devamlılık açısından, birinci metnin üzerinden pek fazla zaman geçmeden tamamlandığı tahmin edilebilir.

Müstensihin kimliği belli değil; bu yüzden pek alışılmadık türden bir metin olan bu rüyalarla ilk yazılışlarından yaklaşık altmış yıl sonra neden ilgilendiğini kestirmek güç. Asiye Hatun'un kendisini değilse bile ailesini tanımış olduğu düşünülebilir. Daha açık olan, müstensihin Asiye Hatun gibi Halvetî tarikatına mensup olduğu; çünkü istinsaha başlamadan önce yazdığı kısacık girişte, hatunun “tarîk-i hakka sülük” ettiğini belirtiyor ki sonradan metinde bunun Halvetîlik olduğunu öğreniyoruz. Bir ihtimal, Asiye Hatun'un Halvetî yolundaki olumlu tecrübelerini böyle bir metin aracılığıyla yayarak başkalarını (belki de özel olarak başka kadınları) da özendirmek niyetindedir. Ya da bizzat kendisi, hatunun ruhi gelişmesini anlattığı satırlardan etkilenmiş ve bir kopyasını elinde bulundurmak istemiş

olabilir. Metni bir müstensihe olduğu kadar bir “müstensiha”ya borçlu olabileceğimiz ihtimalini de gözardı etmemeli.[{210}]

Bu girişten öğrendiğimize göre, Asiye Hatun tasavvufta yolunu seçmiştir ama şeyhi başka bir şehirde olduğu için rüyalarını yazılı olarak göndermesi gerekmiştir. Bu mektupların birer müsveddesini de kendi evinde saklamıştır. Hatunun vefatından sonra bizzat kendi elinden çıkma müsveddeler ve bazı cevap mektupları (yazı masası olarak kullandığı?) peştahtasında bulunmuş ve müstensih bu pusulalardan elimizde bulunan nüshayı meydana getirmiştir. Ve bu işi yaparken belki müstensihlikten öte bir rol oynayarak editörlük de yapmıştır. Yani burada, hazır bulduğu başı sonu belirli bir metni olduğu gibi yeniden yazdığından emin olamayız. Birtakım yazışmaların müsveddelerini bulmuş, bunları belki de kendince sıralamıştır; bu işi yaparken bir-iki yerde yanılmış da olabilir.[{211}]

Bu durumda Asiye Hatun'un bir “rüya günlüğü” yazarı olarak görülmesi ne kadar geçerlidir? Sadece mektup yazarı olarak görülmesinin daha doğru olup olmayacağı sorulabilir. Bir kere mektup yazarlığı anı yazarlığına o kadar da uzak değildir. Üstelik işin ilginç yanı, Hatun kendi yazdığı mektupların müsveddelerini ve gelen cevaplardan bazılarını saklamıştır. Dolayısıyla bir çeşit hatıra defteri oluşturmuştur; dönüp dönüp okuyabileceği, kendi elinden çıkma bir “hatırlama malzemesi” biriktirmiştir. Buradan yola çıkarak, yazarların kendi biriktirdikleri, kendi ellerinden çıkma mektuplarından oluşan inşa mecmualarını, anı kitapları, ya da daha geniş bir şekilde tanımlamak gerekirse, “birinci şahıs anlatıları” arasına katabiliriz. Hatta, mecmua ve cönk adını verdiğimiz derlemelerin çoğu, derleyiciler açısından “okuduklarımdan notlar” ya da “en sevdiğim şiirler” gibi kategoriler içinde ele alınarak, anı türünün akrabası sayılabilir.

Asiye Hatun'un hayatı ve ailesi hakkında metinde verilenlerden öte bir bilgimiz yok şimdilik. Babası Kadri Efendi büyük bir ihtimalle ilmiyedendir ve 1630'larda ailesiyle Üsküp'te yaşamaktadır. İkinci Viyana kuşatmasından sonra büyük demografik çalkantılar yaşayacak olan Üsküp, bu devirde birçok Balkan şehri gibi çoğunluğu Müslüman olan bir ahaliye sahiptir; 17. yüzyılın ortalarında 50-60 bin tahmin edilen nüfusuyla, bölgesinde idari ve ilmi bir merkez rolü oynadığı gibi, iki binden fazla kârgir dükkânıyla ve üzerinden akan hatırı sayılır ticaretle kendi çapında

ünlenmiş bir üretim ve pazar şehridir. Gerçi 17. yüzyılın ilk yarısında Makedonya dağlarında haydutlar cirit atmaya başlamıştır; mesela 1611 yazında Polonyalı Simeon'u Venedik'e götüren kervan, “levend ve haramiler yüzünden yollar korkulu” olması dolayısıyla on iki gün Üsküp'te konaklamak zorunda kalır.[{212}] Ancak, bunların yerleşim merkezlerindeki gündelik hayatı ne kadar etkilediğini tam olarak bilemesek de, bu devrin belgelerini daha sonrakilerle karşılaştırdığımızda, etkilerinin sarsıcı olmadığını tahmin edebiliriz. Elimizdeki yazışmalardan yaklaşık yirmi yıl sonra Üsküp'te bulunan Evliya Çelebi, on bini aşan kiremit damlı evleriyle oldukça mamur bir şehir tablosu çizer.[{213}]

İşte bu şehirde, 1630'lu yılların sonlarında, Kadri Efendi'nin kızı Asiye Hatun, Veli Dede adlı bir şeyhe bağlanmış ve iki seneden kısa bir sürede birer birer ilerleyerek esma-yı seb'ayı (Allah'ın yedi ismini) zikretmeye icazet alacak kadar mesafe katetmişken, şeyhinden soğur. Tasavvufi bir yola girerken beklediği şekilde *“kalbi[nin] gözü tam bir mikdâr açılmağa başlamışken”* ruhi gelişmesi duraklar, nefsiyle giriştiği mücadelede gerilemeye başlar. Sebebini kendisi de bilmez ama şeyhe bir suç atfetmekten çekinir, kabahatin kendinde olduğunu düşünür. Hatun böyle “*gamkin ve mahzûn*” iken bir başka şehirde, Uziçe'de bir Halvetî dergâhında postnişîn olan Muslihüddin adlı bir şeyhin ünü ve herhalde çeşitli kerametleri kulağına gelir. Belki de karizma denilen kavrama her zaman bir nebze katılması gereken bir diğer yanı duyulmuştur şeyhin, yakışıklılığı. Cezbe ile cazibenin örtüştüğü alanı kestirmek zor ama tasavvuf tarihini cinsiyetlendirmek istiyorsak bu alan üzerinde düşünmemiz şart sanırım. (Zaten Asiye Hatun'un rüyalarında kıyafet/fizyonomi bilimi geleneğinde görüldüğü gibi, iyi insanlar hep güzeldir, kötüler de çirkin.) Konuyu babasına açıp Muslihüddin Efendi'ye “*bazı bahâne ile*” bir adam gönderir ve bu şekilde aşinalık kesbettikten sonra “*muhabbet gönül tahtında karâr eyler*”. Bu yeni “*muhabbet kemendi boynuna*” bağlanmakla, dertli hatun eski ruhî gelişme çizgisine kavuşur gibi olduğunu hisseder. Hisseder ama pusulasız ve kılavuzsuz olarak yön değiştirmiş olduğu için yaptığı işin doğruluğundan emin değildir. Hiç olmazsa meşrulaştırmak gereği duyduğu tahmin edilebilir.

İşte Asiye Hatun'un elimizdeki metni oluşturan mektupları bu noktada başlar. Kendisine “muhkem ızdırâp” veren bu iç çelişkisini bir mektupla

“biraderim” diye hitap ettiği, Uziçeli şeyhin Üsküp'te halîfesi olduğunu tahmin ettiğimiz, Mehmed Dede adlı, ilmine güvendiği birine açıklar ve akıl danışır: Gönül âlemindeki bu değişiklikler olumlu bir gelişmeye mi işaret etmektedir, yoksa bir nefs oyunu mudur? Hem bu değişikliği eski şeyhine nasıl açacağını bilemez. Gelen cevapta Muslihüddin Efendi'nin hatunun eski şeyhinden üstün olduğu belirtilir; eski şeyhin irşadı da bir işe yaramıştır ama bundan ilerisi Uziçeli şeyhten gelecektir. Bu yeni gelişmelerin izlenip yönlendirilmesi için de makul olan hatunun rüyalarını yazıp göndermesidir. Gizli kalması gerektiği sıkı sıkı vurgulanan bu yazışmaların getirilip götürülmesinde Asiye Hatun'un kendine sırdaş bildiği bir “*hâce kadın*” aracılık yapar.

Asiye Hatun, rüyalarını yazıya döktüğü sıralarda evli değildir anlaşılan. Yaşını bilmiyoruz, ama kendini evlilik çağını geçkin olarak görmediği tahmin edilebilir. Bir düşünde kör ve çirkin bir yaşlı kadın olarak beliren, “*velîler aldayıcı, sükker gösterüp zehir içürici*” dünyaya kardeşlerinin nikâh (daha doğrusu, “kâbîn”) kıyıp sonra talâk verdiklerinden ama kendisinin hiç kıymadığından söz eder. Acaba kardeşleri evlenmiş ve boşanmış da kendisi evlenmemiş midir? Kesin bir şey söylemek zor. Ancak evlilik motifi rüyalarda sık sık boy gösterir. Elimizdeki ilk rüyasında Muslihüddin Efendi'yle evlendirildiğini görür. Yine bir suçluluk duygusuyla, sadece ve sadece ruhların birleşmesi anlamında yorumlar bu rüyayı: Cinsel yakınlaşma içeren dünyalık bir evlilik olarak anlaşılması ihtimalinden belli ki rahatsız olur. Ancak, bu düş evliliklerin nasıl anlaşılması gerektiğini belirledikten sonra, birkaç kere daha kendini şeyhinin ya da Hazreti Muhammed'in nikâhlısı olarak görür ve kâh “*safâ ile*” kâh “*sürûr ile*” uyanır.

Şeyhinin bir kere kendisini kucaklayıp sıktığını görür, ama bu “*Hazret-i Ömer İslâm'a geldükde Hazret-i Resül (s.a.s.) Ömer'i böyle koçup*” sıkması gibidir. Bir başka kez birisi görünür ve nikâhtan sonra şeyhiyle aralarında “*mahremiyet olup mübârek eliyle cismine*” dokunacağını ve hatunun tüm beden marazlarının iyileşeceğini müjdeler; hatuna önce hicâb gelir ama utanıp sıkılmasına gerek yoktur, çünkü “*ol azîzde beşerîyet yokdur... rüh-ı sırfdur*.” Görüldüğü gibi, bu düşleri yazarken, hatta görürken, yanlış anlaşılabileceği konusunda kaygılanır ve bunu açıkça ifade eder. Ama yirminci yüzyılda kendisini okuyanların rüyalarda boy gösteren bazı

motiflere bambaşka kulplar takabileceğinden elbette habersizdir: Bir rüyasında ot bürümüş bir bahçede yılanlar görüp kaza ile sokmalarından korktuğunu, bir diğerinde şeyhin oturduğu sakfı tutan "*direğe dayanmış, bir mertebe hicâbla... azîze katı yakın*" durduğunu, yorumsuz iletir.[{214}]

Yazışmaların başlamasından bir süre sonra şeyhin vefatı haberi gelir. Bu olay dolayısıyla Asiye Hatun'un rüya ve mektuplarını yaklaşık olarak tarihleyebiliyoruz, çünkü Uziçeli Şeyh Muslihüddin Efendi tezkire kitaplarına geçen önemli bir mutasavvıf.[{215}] Bir diğer ünlü mutasavvıfın, yani Sofyalı Bali Efendi'nin öğrencilerinden. Yine Topkapı Sarayı'nın arşivinde bulunan ve bir bölümünde Silah- dar Mustafa Paşa'nın gündelik masraflarını veren bir defterde, 1046 yılının kurban bayramı (1636 Haziran) sırasında 12 bin akçe ihsan olunduğu belirtilen "*Uziçe şeyhi*" sanırım Muslihüddin Efendi olsa gerek.[{216}] Şeyhin "*1052 hududuna doğru*" yani Miladi 1648 yılının başlarında öldüğü belirtildiğine göre, Asiye Hatun'un ilk mektubu 1051 ya da 1052 yılında (1641-42 dolaylarında) yazılmış olmalı. Son yazdıkları ise 1053 ve belki 1054 yılından, ama bu yazışmaların daha uzun bir zaman dilimine yayılmış olması tümden ihtimal dışı tutulamaz.

Şeyh, ölümünden sonra bile, Asiye Hatun'u rüyalar aracılığıyla irşada devam eder. Başından beri uzaktan kumandalı yürüyen ilişki iki şehir arasında olmaktan çıkarak iki âlem arasında sürer. Yalnız bu kez merhum şeyhin yerine geçen oğlu Hasan Efendi de devreye girer, çünkü artık rüyalar yeni şeyhe gönderilir. Merhumun ahiret âleminden ilettiği direktifler mahdumun bu dünyada onayıyla yürürlüğe girer.

Muslihüddin Efendi'nin ölümü sırasında sadece ikinci isim olan "Allah"a gelmiştir Asiye Hatun. Şimdiden sonraki gelişmesi daha da dolaylı bir yoldan geçerlik kazanır. Rüyada görülen Muslihüddin Efendi, Hatun'a ruhi gelişmesinin duraklarıyla ilgili uyanları verir, yani daha üst bir aşamaya geçmeyi hak ettiğini belirtir, "fakîre" bu üstün hali kendine yakıştırmaz ve kabullenmek istemez: "*zîrâ fakîrede tereddüd var idi*". Merhum, Hatun'a bir kere daha görünür ve üsteler, hatta "benden iyi mi bileceksin" demeye getirir, Hatun bu rüyaları kendi çekinceleriyle mahdum şeyhe (ve bir süre Mehmed Halîfe'ye) gönderir, rüyada uyarıldığı üzere bir üst aşamaya geçmesi konusunda icazet verilir. Bu şekilde, üçüncü isim olan "Hû"ya yükselir önce, sonra "Hakk"a hak kazandığını yazar, sonra "Kayyûm"a.[{217}]

Bu ismi sürmeye icazet aldıktan bir süre sonra Allah'ın cemalini görür. Uyanır.

Bu uyanışı mecazî olarak da yorumlayabiliriz. Elimizdeki metin her ne kadar kopuk kopuk rüya anlatılarından oluşuyorsa da, sanının Asiye Hatun'un ya da derleyicisinin bir bütünlük amaçladığını düşünmek yanlış olmaz: Kalp gözünün açılmaya başladıktan sonra yine kapanması ve zulmette kalması imgeleriyle başlayan rüya defteri son bulduğunda, hatun görmeyi (Arapça rüya sözcüğü "görmek"ten gelir) öylesine öğrenmiştir ki peygamber ona Allah'ın cemalinin görüldüğü aynayı verir. Daha ilk rüyalardan birinde de bu nur dolu aynayı Muslihüddin Efendi'nin göğsünde görmüştür Asiye Hatun ama içine bakmayı becerememiştir; oysa bu kez ayna kendi elindeyken uyanır, yani gözleri gerçek anlamıyla açılmıştır artık. Rüyalarıyla içli dışlı bir diğer Osmanlı'nın, yani Sultan III. Murad'ın, sonradan bestelenen şiirinde "uyan ey gözlerim gafletten uyan" derken kastettiği uyanmak da budur.

Muslihüddin Efendi dışında, metinde beliren kişiler hakkında pek bir şey bilinmiyor şimdilik. Bir rüyasında Asiye Hatun'u istemediği bir evlilikten kurtarıp Uziçeli şeyhe nikâhlayan "*merhüm Veysi Efendi*" yedi kez Üsküp kadılığında bulunan ve orada defnedilen meşhur *Hâhnâme* yazarı (ö. 1628) olabilir, ama bu konuda kesin bir şey söyleyemeyiz. Hasan Efendi anlaşılan babası kadar şöhretli bir şeyh olamamıştır; gerek Uşşâkîzâde gerekse Şeyhî, mahdumu, kendisine ayrı bir verecek kadar önemsemezler. Babasına ayrılan yerde Hasan Efendi'den söz edilmesi de Muslihüddin Efendi'nin bir kerameti dolayısıyladır: Gençliğinde kendini içkiye kaptıran Hasan'ı babası olağandışı güçleri sayesinde yola getirmiştir. Çelebi şeyh posta geçtiğinde kendini kabul ettirmekte güçlük çekmiş olabilir: Muslihüddin Efendi, ölümünden hemen sonra Asiye Hatun'a görünerek, oğluna güvenmesini, kendi ruh makamına onun da çıkacağını söylediğine göre bu konuda şüphesi olanlar vardır. Hatta sanırım Hatun'un kendisi çelebiyi yeterince önemsemez; "hu" ismine geçmek için Uziçe'den gelecek cevabı beklemeden Üsküp'teki halîfe Mehmed Dede'den icazet alma yolunu seçer. Belki de bu yüzden bir süre sonra rüyalarını artık Mehmed Dede'ye bildirmemesi söylenir. Hakkında başka bir şey bilmediğimiz bu Mehmed Dede'nin Hatun'a gönderdiği bir mektubu ve Hasan Efendi'nin bir-iki cevap pusulası metne katılmış olmasaydı, bu kişiler birer isim olmaktan öte

geçemeyeceklerdi.{218} Asiye Hatun'un daha önceki şeyhi Veli Dede'nin, yedi isim süren bir yolun temsilcisi olmasının dışında bir şey söyleyemeyeceğiz. Özellikle Yugoslavya'da, bugün o ülkenin sınırları içinde kalan tekkeler ve o yörelerde yaşamış mutasavvıflar hakkında hatırı sayılır bir araştırma birikimi varsa da,{219} on yedinci yüzyılın Üsküp tarikat ehli üzerine bilinenler bu kişileri daha yakından tanımamıza yarayacak kadar zengin değil.

Asiye Hatun'un sırdaşı "hoca kadın" kimliğinden öte bir diğer soru uyandırır: Tasavvufa yönelen tek tek örneklerin yanı sıra kadınlar arasında ne gibi bir ilişkiler ağı vardır? Bu sorunun cevabı zaman içinde ve değişik tarikatlar arasında büyük farklılıklar gösterecektir elbette. Tasavvuf tarihinin en ünlü kadın mutasavvıfı, tarikat türü yapılanmaların ortaya çıkışından çok daha önce yaşayan, Basralı Rabia'nın (ö. H. 185/M.801) çevresindekilerin çoğu erkektir, sözü geçen kadınlar da hane halkındandır.{220} Ancak en azından hicretin altıncı yüzyılından başlayarak önce Mekke'de sonra başka şehirlerde kadınlara has ribatların kurulduğu biliniyor. Makrizî'nin yazdıklarından, Kahire'de H.684/M. l285'te kurulan Sitti Zeynep zaviyesinin Timur devrinin çalkantılarına kadar canlılığını sürdürdüğü ve vakfının özellikle dul ve terk edilmiş kadınları barındırdığı anlaşılıyor.{221}

On üçüncü ve on dördüncü yüzyılların Anadolu'sunda Osmanlı tarihçilerini çok daha yakından ilgilendiren gelişmeler gözlenebilir. Bazı menakıpnamelerde "*fakîregân*"dan söz edilir; daha da ilginci, derviş-tarihçi Âşıkpaşazade, defalarca zikredilen ama ancak son yıllarda bir araştırmaya konu olan gözleminde, "*müsâfirân-ı Rûm*"u oluşturan dört taifeden birisi olarak "*bacıyân-ı Rüm*"u sayar. "Bacıyân"dan tam olarak kimlerin kastedildiği (ki diğer üç taife, yani gaziyân, ahiyân ve abdalân da tam olarak anlaşılmış değildir kanımca), bu bacıların ne dereceye kadar kurumlaşmış olduğu ve burada ele aldığımız konu çerçevesinde daha da önemlisi, daha sonraki devirlerde değişik tarikatlarda karşımıza çıkan kadınların on üçüncü-on dördüncü yüzyılın bacıları ile ne gibi bir devamlılık çizgisi içinde ele alınabileceği soruları daha araştırılmaya muhtaçtır.{222}

Kadınların tarikat ehli arasında hiç olmazsa anne, eş, kardeş vb. olarak yer aldığı ve bu rolleriyle de tasavvuf geleneklerinin oluşmasına ve yayılmasına katkıda bulundukları unutulmamalı. On beşinci yüzyılın başlarında Semerkant'tan Eğridir'e gelip yerleşen Şeyhülislam Berdâî, damadı Şeyh Pir Mehmed Höyî ve onun oğlu Şeyh Mehmed Çelebi'nin menkıbelerini anlatan eserin yazarı, ketebe kaydında kitaptaki bilgilerin kaynağını şöyle verir:

“Bu fakîr-i kesîrü't-taksîr vâlidem Nefsâ Hâtûn ibnet-i Seyyid Mahmûd Efendi bin eş-Şeyh Burhân Efendi –kuddise ervâhuhâ–dan biz-zât kavl-i sarîh ve nakl-i sahîh üzere, mezbûr hâtûn dahi babasınun ügey vâlidesi Emîne Hâtûn'dan istimâ'itdügidür. Mezbûr Emîne Hâtûn Hazreti Şeyh Burhân Efendi'nün mu'takası ve menkûhesi, gâyet makbûlesi imiş. Temmet...”[{223}]

Zaman ve mekân açısından Asiye Hatun'a yaklaşırsak, Şeyh Hasan Kaimî'nin (ö. 1679/80) sürgüne giderken yerine karısını vekil bırakması örneğinde görüldüğü üzere, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Bosna'da kadın dervişlerin oldukça etkin oldukları biliniyor. Bu konuda bir araştırma yayımlayan Hadzihahic'e göre, bacılar-arası bir teşkilatlanma bu şekilde oluşmuş, “gülbacı”lar Bosna'nın çeşitli şehirlerine yayılmış ve 2. Dünya Savaşı'na kadar Saraybosna'da etkinlikleri süregelmiştir.[{224}]

Aynı devirde Üsküp'te de gülbacılar var mıydı? Asiye Hatun'a gelen bir mektupta karşımıza çıkan “*bacı kadın*” başlığı, sözcüğün ve arkasında yatan kavramın hitap tarzı olarak yaşadığını göstermekten öte gitmez, ki günümüzün bazı siyasal yapılarına kadar bunun süregeldiği bilinir. Asıl ilgi uyandırıcı olan, Hasan Kaimî Efendi'nin de Muslihüddin Efendi'nin müritlerinden olması,[{225}] ama bu bağlantı tek başına Asiye Hatun'u Hadzihahic'in ele aldığı bacılar örgütü bağlamına yerleştirmeye yetmez. Bosna'daki oluşuma benzer örneklerin başka zamanlarda ve Osmanlı memaliğinin diğer yörelerinde de bulunabileceğini, on dokuzuncu yüzyılda Kavala'da, ölen kocasının yerine geçerek şeyhlik eden bir hatunun idaresinde bir bacılar tekkesinin varlığından anlıyoruz. Bu bilgiyi veren İngiliz kadın seyyah, başka bir Osmanlı kadınından bir diğer bacılar tekkesi hakkında bilgi almak istemişse de, derviş hanım sır vermemiştir.[{226}] Bütün bu dağınık veriler, kadınların Osmanlı tasavvuf dünyasındaki rollerinin

izlediğini ve bunun değişik zamanlarda –gerek kadınların kendi istek ve çabalarıyla gerekse "tarikat siyaseti" nedeniyle– gösterdiği değişiklikleri toparlayıcı bir şekilde ele alabilmek için yetersizdir, ama umulur ki bazı araştırmacıları bu iş için gereken bir nice incelemeye iştahlandırmaya yeter.



Mektupla irşat tasavvuf tarihinde pek de seyrek olmayan bir durum.[{227}] Birbirinden uzakta olan şeyh ve müridin bir süre bu yola başvurması doğaldır, ama Asiye Hatun gibi hiç görmediği şeyhiyle ilişkilerini mektupla başlatmak ve sürdürmek zorunda kalmak, daha çok kadınlara özgü bir durum olsa gerek.[{228}] Öte yandan rüyaların anlatım ve yorumu irşad sürecinin sistematik öğelerinden biridir. On altıncı yüzyılın en önemli Halveti şeyhlerinden Sünbül Sinan Efendi'nin *Tarikatnâme*'sinde müride düşleriyle ilgili şu öğütler verilir: "*Her ne düş görürse şeyhe 'arz eyleye; ta'bîr iderse dinleye, itmezse ta'bîri nedür dimeye... Ve şeyhden gayrıya vâkı'asın dimeye, meger şeyh ta'yîn idüp ta'bîre izin virdügi âdem ola, ana diye... Ve pîşkademden öndin vâkı'a 'arz itmeye, meger ol olmadugı meclisde ola yâhud danışa.*"[{229}]

Tasavvuf hayatında oynadığı rolden öte, rüya tabirinin kültürel bir olgu olarak yaygınlığına ve önemine işaret etmek gerekir. Remil ve cifr gibi çeşitli "bilim" dallarıyla ilintiliyse de, tabir bunlardan çok daha merkezi bir rol oynar. Herhangi bir heterodoks yanı yoktur.[{230}] Çeşitli kültürlerde olduğu gibi, rüyaların, objektif olarak varlığından şüphe edilmeyen bir öte-dünyadan, doğru yorumladığı takdirde geçerliği kuşkusuz haberler getirdiği kabul edilmiştir. Ancak Freud'la birlikte, düşlerin anlamları ve gerçekliği yalnızca düşü görenin psişik dünyası düzeyiyle kısıtlanmıştır; yani rüyalar yine anlamlıdır, ama sadece rainin (düşgörenin) kişiliği ve geçmişi hakkında bir şeyler anlatırlar. Oysa metafizik inanışları Batı-tipi modernizmden farklı olan çeşitli kültürlerde rüya, vahiy ve keşif kadar önemli olmasa bile, onlar gibi görünürün ötesindeki objektif gerçekliği bilip anlamanın yöntemlerinden biri, bir epistemolojik yoldur. Çok sık tekrarlanan bir hadiste belirtildiği üzere, İslami gelenekte "*rüya, nübüvvetin kırkaltıda biridir*".[{231}]

Vahiy peygamberlere, keşif de ermişlere nasip olur, ama rüya nispeten eşitlikçidir, herkes tarafından görülebilir. Yine de tam anlamıyla

“demokratik” olduğu söylenemez. İbn Arabi'ye atfedilerek yaygın olarak kullanılan bir tabirname, “*daima nafakasını ve günlük yiyeceğini düşünen ve aklı ve fikri onunla meşgul olan*” yoksulların rüyalarına fazla kulak asmamak gerektiğini yazar.[232] Ayrıca gayrimüslimler “rû'yâ-i sâdıka” görmekte mümin ile “müştereklerdür” ama “nûr-i ilâhi ile mü'eyyed” olan “rû'yâ-i sâliha” göremezler “zirâ ol nübüvvetden bir cüzdür... Ve kâfirde hiç nübüvvetden cüz yoktur”.[233] Ama konumuz açısından en dikkat çekici olan rüya seçkinciliği *Mesnevî*'de çıkar karşımıza. Aklî melekeleri göreli olarak düşük olduğu için, kadınların düşlerinin de erkeklerinki kadar gerçek olmadığım ima eder Mevlana.[234] Rüyalarında şeyhinden aldığı olumlu işaretlere rağmen Asiye Hatun'un kendiyle ilgili tereddütlerinin sürmesi bir ölçüye kadar böylesi bir anlayışın yaygınlığına bağlı olsa gerek.

İslami kaynaklarda sık sık karşımıza çıkan bir sınıflandırmaya göre, rüyalar ya Allah'tan gelirler ya da Şeytan’dan.[235] Şeytanî olanlar yorumlanmazlar. Hatta bunları kimseye anlatmamak gerekir. “*Bir kimse hazrete geldi didi ki: 'Ya resûllâh! Düşimde gördüm ki gûyâ başum kesilmiş.' Hazret (sallallâhu ’aleyhi ve sellem) geldi dedi ki: ’Kaçan şeytân birinüz ile düşinde oynasa, anı kimseye söylemesin.*'“[236] Ot tutamı anlamına gelen Arapça “azgâs” sözcüğüyle karşılanan bu tür rüyalar “*vesâvis-i şeytâniden ve hevâcis-i nefsânîden âlet-i hayâl vâsıtasıyla idrâk olınur ve anı şeytân ibkâ ider. Ve hayâl ana münâsib bir nakış bağlar ve nefsün nazarına getürür. Ve ana ta’bir olmaz. Aşufte ve perişân vâkı'alar olur. Andan isti'âze vâcibdür ve anı bir kimseye hikâyet câ'iz degüldür.*”[237] Dolayısıyla “saçma” ve “edepsiz” rüyaların anlatılmasına ve yazıya geçmesine set çeken güçlü kültürel değerler vardır.

Öte yandan özellikle Hazreti Muhammed'in görüldüğü rüyaların en çok üzerinde durulan ve yazılan rüyalar olması şaşırtıcı değildir, çünkü “*bir hadîs-i şerîfde dahı buyurur ki: kim ki beni düşinde gördi, ol gerçek gördi, zîrâ şeytân benüm suretüme girmez.*”[238]

Sonra insanın düşü çok değerlidir; olur olmaz kişiye aktarmamak gerekir. Çünkü rüya yorumlanmadığı sürece bir şey söylemiş sayılmaz, dolayısıyla insanın davranışına yön vermez, kaderini çizmez. “*Rüyâ uçucu bir kuşun ayağı üzerindedir, tâbir olunmadıkça onun için istikrâr ve karâr yoktur.*”[239] Ancak yorumlandığı anda, yorumlayan ister bilgili ister cahil olsun, ister

hayra şerre yorsun, “*ta'bîrinün hükmi râ'iye sâbit olur*”.[240] Artık rüyanın mantığı yorumlandığı haliyle işlerlik kazanır ve düşü nesnel bir dünyada yatsa bile bu, öznenin rolünü yadsımaz; bilakis, bütün idealist düşünce sistemlerinde olduğu gibi, ancak bir özne tarafından algılandığında ve anlamlandırıldığında gerçeklik kazanır. Dolayısıyla aynı rüya değişik kişiler tarafından görüldüğünde değişik anlamlar taşıyabilir.

İşte Asiye Hatun'un rüyalarına ve ilgili yazışmalarına sinmiş olan ciddiyet ve ağırlık bütün bu kültürel oluşumun sonucudur. Ünlü antropolog Malinowski'nin, geleneğin belirlediği çizgiler çerçevesinde biçimlenen rüyalara verdiği isimle “resmi” rüyalardır bunlar. Asiye Hatun “serbest” rüyalar da görmüş olabilir ama o “*âşufte ve perîşân*” düşleri yazmaktan kaçındığını varsayabiliriz.[241]

Bir tarihçi, hele hele psikolojik çözümleme yapmaya niyeti ve eğitimi olmayan bir tarihçi rüyalarla niye ilgilensin? Bir kere görülenlerin ya da görülmüş gibi anlatılanların içerikleri bir yana, rüyaların nasıl değerlendirildiği ve yorumlandığı, bir kültürel geleneği anlamak isteyenlere birçok konuda önemli ipuçları verebilir. Yukarıda değindiğimiz gibi, modern toplumlar dahil her toplumda rüyaJarın yorumlanması/ çözümlenmesi belirli metafizik ve epistemolojik inanışlara göre biçimlenir.[242] Ayrıca tarih boyunca değişik toplumlarda rüyanın “nasıl bir şey” olduğunu ele alanlar, dinî-felsefî inanışlarının yanı sıra, kendi tıp geleneklerinin beden/ruh/zihin ilişkileri hakkındaki varsayımlarına göre hareket etmişlerdir. Bu yüzden Ahmet Vecdî Efendi “hakikat-i rüya” konulu risalesine başlamadan önce “uykunun hakikatı” konulu bir risale yazmış, burada uyku sırasında bedene ve ruha ne haller olduğunu açıklamaya girişmiştir.[243]

Bu bağlamda değinilmesi gereken bir diğer nokta, uyku ile uyanıklığın sınırlarının bile değişik toplumlarda farklı şekillerde çizildiği[244] ve bugün uyanıklık sırasında görülen ya da uydurulan hayaller olarak nitelediğimiz –Hızır'ın (veya Hristiyanlıkta çok sık rastlandığı üzere Hazreti İsa'nın, Meryem'in, vb.) görünmesi, tecelli, ilham gibi– birçok “görme” olgusunu modernizm-öncesi toplumların genellikle rüya ile aynı kategoride ele aldıkları. Asiye Hatun gibi, ama başka sebeplerden, şeyhiyle aynı mekânda bulunamayan ve bu yüzden rüyalarını mektupla göndererek yol alan Sultan

III. Murad'ın rüya defterinde kendisine "*vâkî olan*" düş, tecelli, ilham, müşahede, hayal ve hatta çeşitli sesler aynı bütünün parçaları olarak ele alınırlar.[245] Asiye Hatun'un gördükleri de ille bugün anladığımız manada uykuda düşen düşler değildir; kimini "*gaflet olur gibi*" oldukta görür, kimini "*âlem-i bâtında... müşâhede*" eder, kimi zaman da uyanık diyeceğimiz bir anında, mesela "*akşam namâzın kılarken, efendi hazretleri kalbü[n]de mutasavver olup kalbü gözüyle müşâhede*" eder ve bu haldeyken şeyhiyle konuşmaya girer. Burada önemli olan Hatun'un irrasyonel olduğu ya da belki bu konuşmayı uydurması değil, karşısındakilerin (ve başka kaynaklardan kolayca anlaşılacağı gibi daha nice insanın) böyle bir görmeyi ve böyle bir görüşmeyi olabilirin, makulün sınırları içinde saymasıdır. Osmanlı kültüründe "görsel" sanatların niteliği tartışılırken belki de işe Osmanlıların görmek'ten ne anladığı ile başlamak gerek.

Ayrıca, tabir, fal ve nücum gibi "bilimlere" başvurma eğilimi, siyaset tarihinin büyük devamlılık gösteren öğelerinden biridir. *Ahd-i Atik*'te ve *Kuran*'da sözü edilen firavundan Ronald Reagan'a kadar, hükümdarların tabir ve nücum gibi yollarla bir yerlerden haber almaya çalıştıkları bilinir. Osmanlı hanedanında rüyaya hürmet, kuruluş efsanesinden, yani Fuat Köprülü'nün haklı olarak tabiroloji alanından çıkarıp mitolojiye yerleştirdiği, bazı kaynaklarda Osman Gazi'ye bazılarında babası Ertuğrul Gazi'ye yakıştırılan devlet kurma rüyasından, II. Abdülhamid'in emriyle el-Nâbulsî tabirnamesinin çevrilmesine kadar çeşitli örneklerle karşımıza çıkar. Bunların belki de en ilginci III. Murad'dır: Şehzadeyken Manisa'da gördüğü bir rüyasını tabir ederek cülusunu haber veren Şüca Dede'ye (ö. 1582) tahta çıktıktan sonra büyük iltifatlarda bulunması bir yana, rüyalarıyla olan yakın ilişkisini ömür boyu sürdürmüş, gördüklerini Şeyh Şüca'ya yazılı olarak iletmiş ve bunlar, geleceğin araştırmacılarını düşünürcesine, bir kitapta derlenmiştir.[246] Aynı sultan daha sonra, rüyalarını yıldızı yeni yeni parlamaya başlayan Şeyh Mahmud Hüdâ'î'ye gönderme yolunu seçmiştir.

Rüya konusunda zaman içinde ve çeşitli kültürler arasındaki sürekliliklere değinirken, değişiklik ve farklılık olmadığı, rüyanın tarihte tarih-öncesi bir konumu olduğu izlenimini vermek yanlış olur. Gerçi çok uzun süreli, ağırkanlı zihniyet kalıplan arasındadır. Mesela, antik çağın "en çok satan"

tabirnamesi, yani Efesli Artemidorus'un *Oneirocritica*'sındaki temel görüşlerin birçoğu Hıristiyan ve Müslüman gelenekler içinde bu yüzyıla kadar yinelenmiştir.[{247}] Ama yeni şartlar ve kavramlaştırmalar bağlamında evrilerek. Örneğin, Avrupa ortaçağ tarihinde “on ikinci yüzyıl rönesansı” adı verilen, “dirençli derin yapıların devamlılığı içinde [beliren] kültürel ve zihni sıçrama” olgusunun bir boyutu da, Le Goffun deyimiyle, Hıristiyanlığın ilk binyılında daha çok şeytani yanı vurgulanan “rüyanın yeniden fethi”, yavaş da olsa fizyolojik yanlarının daha ciddiyetle ele alınmasıdır.[{248}]

Öte yandan, aynı devirde hatta aynı sosyal zümre içinde bile görüşler farklılaşabilir. Gelibolulu Âlî, III. Murad devrinin “*ihtilâl-i zamân ve havâdis-i kevn ü mekân”ı* arasında dördüncü hadise olarak, Şüca Dede'nin sözünü ettiğimiz “*ta'bîri takdire* (yani, Allah'ın yazdığına) *muvafık olup*” doğru çıktı diye nice iltifat görmesini kaydeder ve uzun uzun eleştirir.[{249}] Ama buna basit bir rasyonalizm-irrasyonalizm çatışması olarak bakmak yanlış olur, Âlî'yi pozitivist bir yaklaşımla çağdaşlarının akıldışı eğilimlerini eleştiren bir on dokuzuncu yüzyıl düşünürü gibi algılamamak gerekir. Bir kere Âlî, “rüyayı inkâr” etmez. Yine *Künhü'l-ahbâr*'da kendisinin anlattığına göre, Saatçi Hasan Paşa'nın bir rüyasını bizzat tabir eder ve III. Murad'ın pek yakında öleceğini kestirir.[{250}]

Yani eleştirisinin asıl hedefi felsefi değil politiktir. Gelibolulu'nun burada “ihtilal” diye niteleyerek hedef aldığı olgu, sanırım, Şeyh Şüca gibi birisinin bunca nüfuz elde etmesi olduğu kadar, dolaylı bir şekilde, şeyhin hamisi olduğunu belirttiği Râziye Hatun ve bu vasıtayla, genel olarak “mukarribîn”in özel olarak da haremin III. Murad devrinde artan müdahaleleridir.

Açık olan şu ki, rüya anlatıları bağlamında siyasal bir söylem geliştirilir ve güç ilişkileri şebekesinde kimin nereye oturacağı konusunda taraflar arasında bir tart(ış)ma, bir gözden geçirme, bir “pazarlık” sürdürülür. Bu yüzden rüyanın hakikati konusunda şüpheciliğe fazla prim vermeyen toplumlarda bile düşler ve yorumları siyasal açıdan her zaman tekin olmamıştır. Tabir ve tefâül gibi yollarla edinilen “bilgiler”, siyasal rejimleri ve sosyal yapıların içerdiği baskı unsurlarını tehdit edebilir. Buradan, görüldüğü anlatılan rüyaların başka amaçlarla uydurulduğu sonucu çıkmaz:

İnsanlar gerçekten fetih, zafer, kargaşalık, isyan ya da kurtuluş rüyaları görebilir elbette. Hatta rüyaların, hiç olmazsa bir yanlarıyla, kişilerin kaygılarını ve üzerlerinde hissettikleri baskı unsurlarını "gözden geçirmeye" yaradıklarını söylemek için, Freudcu olmaya gerek yoktur sanırım. Hükümdarın zaferi rüyası görülebileceği gibi, zulümden kurtuluşun rüyası da görülebilir; babanın mesleğine girme rüyası görülebileceği gibi, evden uzaklaşma rüyası da görülebilir. Bu yüzden kimi zaman, görülmüş de uydurulmuş da olsalar, düşler ve yorumlar kovuşturmaya uğrayabilir. Bizans imparatoru Justinyanus (521-565) çeşitli fal yöntemleri ile aynı kalemde tabirciliği de yasaklar mesela. Ama modernizm öncesi Müslüman geleneğinde olduğu gibi, Hıristiyan geleneğinde de rüyaların uzun vadede sarsılmayan saltanatı şuradan bellidir ki, imparator II. Konstans (641-668) kendine özel bir düş yorumcusu tutar ve birkaç yüzyıl sonra Porfirogenitus'un (VII. Konstantin, 913-957) Bizans teşrifatını ele alan eserinde imparatorun sefere götürdüğü kitaplar arasında bir de tabirnameye rastlanır.[251]

Düş anlatılarının siyaset dünyasının dışındaki kişisel ilişkilerde de karşılıklı bir gözden geçirme, bir pazarlık aracı olabileceğine güzel bir örnek, Asiye Hatun'un defteri. Hatun yazdıklarıyla konumunu değiştirmeyi, bir yerlere varmayı umar (Bunu art niyetlilik, samimiyetsizlik olarak görmediğim açıktır sanırım). Bu uğurda yerleşik gelenek ve kurumların kendisine verdiği imkânlardan yararlanmak konusunda azimlidir, ama ölçüyü kaçırmış olabileceğinden de sürekli şüphe duyar. Hiç olmazsa bu konudaki duyarlığını sürekli belirtmek gereğini duyar. Görülen rüyaların ya da görüldüğü iddia edilen rüyalar ekseninde geliştirilen söylemin, insanların dünya kaygılarını dile getirmekte ve çözmeye yönelmekte bir rol oynamasını mümkün kılan sosyal protokol, İslami gelenekte "istihare" kavramında daha da billurlaşır. Yani insanların, kafalarını kurcalayan bir konuda cevap almak ümidiyle daldıkları uykularda o konuyu aydınlatacak bir şeyler görmeyi isteyebilecekleri, bir çeşit bilinçli düş çağırma tekniğinin geçerliği, kabul edilmiştir.

Asiye Hatun'un Muslihüddin Efendi ile yazışmaya başlamasından yaklaşık on yıl önce, aile ve meslek baskılarından kurtulmak ve dünyayı gezmek ümidiyle kıvranan İstanbullu bir gencin, derdini halletmesinde böyle bir stratejik rüyanın, hiç olmazsa edebi açıdan, yardımına koşması bu

sayededir. Gerçi “şefaat” diyecekken “seyahat” demesini düş sırasında dilinin sürçmesi gibi anlatır Evliya Çelebi, modern okurlar da –kendimden ve okul sıralarından beri bu ünlü düş anlatısını konuşma fırsatı bulduğum çeşitli arkadaşlarımdan yola çıkarak bir genelleme yapmama izin verilirse– “bizi aldattığını mı sanıyorsun?” diye bilgiçlenirler. Ama Evliya'nın niyeti kimseyi aldatmak değildir ya da hiç olmazsa her iyi edebiyatçının yaptığı gibi aldatmacasına okuru da ortak ederek işi çetrefilleştirir. Düş anlatısının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda okuyucuya çok ipucu verir, dolayısıyla rüyayı asıl metinden okuyan ve rüya/görmek konusundaki yaklaşımlara aşinalığı olanlar, Evliya'nın bir ömür ve on ciltlik gezginliğinin mukaddimesi olan düşünü sevimli ama basit bir aldatmaca değil, birkaç düzeyde okunabilecek karmaşık bir anlatı olarak görebilirler sanıyorum. Kendini Ahi Çelebi Camiinde sahabe-i kiramın huzurunda bulduğu rüyaya geçmeden önce uzun zamandır, “*peder ü mâder ve üstâd [ü] birâder kahırlarından nice halâs olup cihângeşt oluram?*” diyerek “i*stihâreye tâlib ve müdâvim*” olduğunu ve “*cenâb-i hazret-i celîl tarafından istimdâd taleb*” ettiğini yazar. Üstüne üstlük, sonradan dili sürçüp peygamberi gülümsetmesi ve seyahat dileğinin kabulü müjdesiyle doruklanan düşünü “*beyne'n-nevm ve'l-yakaza*,” yani uyku ile uyanıklık arasında, gördüğünü söyleyerek okurlara bir de göz kırpar.[252]

Hem unutulmamalı ki kimse rüyasını “olduğu gibi” bir başkasına gösteremez, ancak anlatır. Dolayısıyla elimizde rüyaların kendileri değil, görülmüş ya da uydurulmuş rüyaların, sözlü ya da yazılı anlatıları, yani çatılmış kurgulanmış metinler olabilir ancak. Bu nedenle tarihî rüyalar edebiyat tarihinin de ilgi alanına girerler.[253]

Rüyaların ya da rüya anlatılarının içeriğine gelince, bu konu bile psikologların tekelinde değildir. Çeşitli tarihçilerin savunduğu üzere, rüyaların yüzey ve hiç olmazsa bir ölçüye kadar derin içerikleri tarih içinde oluşan kültürel yapılar çerçevesinde biçimlenir.[254] Melik Danişmend Gazi fethedeceği şehirleri görür, III. Murad Avusturya imparatoruyla güreşe tutuşup sırtının yere geldiğini görür.[255] Orhan Veli'nin Altındağlıları gibi, değişik sosyal katmanlardan ve cinslerden gelenlerin de aynı rüyaları görmeyeceği tabiidir. Kısacası rüya anlatılan, görenin kimliğine, görülenin bağlamına ve yorumlanışına göre değerlendirildiğinde, tarihçilerin ilgilendiği birçok sosyal ve kültürel meseleye ışık tutabilir.



Asiye Hatun'un rüyalarla ilgili edebiyata gerek sözlü gerekse yazılı kaynaklar aracılığıyla yakından aşina olduğu tahmin edilebilir. Zira metindeki çeşitli değinmelerden Hatun'un okuryazar olmaktan öte okuyup yazdığım, kitaplarla haşır neşir bir dünyası olduğunu anlıyoruz. Mesela, Uziçe'deki dergâha vakfettiğini tahmin ettiğimiz bir Kuran-ı Kerim'den söz ediliyor. Bir rüyasında Asiye Hatun bu mushafın Muslihüddin Efendi tarafından Hazreti Muhammed'e takdim edildiğini görür. Gerçi İslamiyet'in kutsal kitabının bir Müslümanın elinde bulunması entelektüel açıdan pek dikkate değer bulunmayabilir, bunun bilmek ve anlamak arzusundan çok inanmanın ya da geleneğe bağlı olmanın bir dışavurumu olduğu öne sürülebilir. Nitekim Prof. İsmail Erünsal'dan ilham alarak, tereke defterlerinde çeşitli sınıflardan Osmanlıların miras kayıtlarını inceleyerek yaptığımız araştırmalarda en çok kişinin sahip olduğu (ve sanırım okuduğu) kitabın, kolayca tahmin edilebileceği gibi, Kuran-ı Kerim olduğunu gördüysek de, sadece bu veriden bu kişilerin düşünce dünyası hakkında bir sonuç çıkaramayacağımızı biliyoruz.

Ancak Asiye Hatun'un âdeti yerine getirmekten öte kaygıları olduğunu, kutsal metinle daha zihni bir şekilde de ilgilendiğini, bir de Ebussuud tefsirine sahip olmasından anlıyoruz.[256] Bu kitabı da şeyhine göndermiştir ve bir rüyasında şeyhi kendisine muhabbetini ifade etmek için bu olayı hatırlatır: “*Bize Ebussuûd tefsiri irsâl eden Asiye Hâtûn. Sen ki benim muhibbem ve mahbubemsin, tâlibem ve matlûbumsın.*”

Ayrıca iyi bir mürit olmaya çalışırken bu konuda yazılmış “el kitapları”ndan, yani tarikatnamelerden yararlanır. Daha ilk mektubunda eski şeyhinden soğuyup yeni bir şeyle meylettiğini belirtirken, Mehmed Dede'ye sorar: “*Târikatnâmelerde görmüşüm ki bir kimse kendi şeyhinden gayri yere tabiatı çekinse bâtını hazret-i vâhidiyyeye açılmaz. Acaba sultânım, kendi şeyhimden mi açılmaz yoksa hiçbir tarafdan mı açılmaz?*”

Bir mutasavvıftan bekleneceği üzere şiirle de ilgilenir Asiye Hatun. Özellikle Mevlana Celaleddin Rumi'nin yazdıklarına iyice aşina olmalı; şeyhi “*âlem-i dünyâ bir hankâhultâhtır, hâdim biziz*” dediğinde düş görmektedir ama bu sözün Mevlana'dan alıntı olduğuna hemen uyanır. Ayrıca kendisi de beyit düzmekten aciz değildir; Alis'in harikalar diyarına

düşüşünü andıran bir diğer düşünde, evinde bir mermer kapağı kaldırıp rastladığı merdivenden aşağıya indikten ve karşısına çıkan çeşmenin suyundan içtikten sonra kendini Medine'de bulunca, Ravza-i şerife yüz sürer ve içinden bir şeyler taşar: "*evvel ü âhır vücûdundur sebeb her devlete / el-meded ey destgir-i evvelin vü âhirin / haşre tahsîs etme sultanım şefâat-kârını / âlem-i dünyâda da ol destgir-i âcizîn*."[257]

Okuduklarından ve rüya defterini kaleme alış biçiminden Asiye Hatun'un oldukça iyi bir öğrenim görmüş olduğunu tahmin edebiliriz. (Üsküp gibi on bin haneye –ki bunun hepsi Müslüman değildir– 70 mektep, 9 dârülkurrâ ve 6 medrese düşen bir şehirde, hele bir âlim kızı için, bu hiç şaşırtıcı olmamalı. Asıl şaşırtıcı olan, kadın-erkek Osmanlıların eğitimi hakkında ne kadar az şey bildiğimiz.) Arapça, Farsça sözcüklere ve terimlere hâkimdir. Ayrıca öğrenimle pek ilgisi olmayan bir diğer açıdan da başarılı bir yazar sayılmalı bizce: Gönül hallerini süssüz olduğunca etkileyici bir dille ifade eder. Mistik deneyimlerin yazıya aktarılmasında genellikle görüldüğü üzere, kısa cümleler metne hâkimdir. Kendi ruh gelişmesiyle ilgili şüphe ve tereddütlerini ortaya koyarken yalın ve içten bir anlatım tutturur; üçüncü ismi sürmeye hak kazandığını bildiren rüyalar sıklaşınca, şöyle yazar: "*Bunlar hâtıra mıdır yoksa sahih midir? Hâşâ sümme hâşâ, aziz hazretlerine inkârımız yoktur. Ammâ benim bunlara liyâkatım yoktur. Âlâyiş-i dünyâ ile âlude olmuşum. Hakka lâyık bir nesnemiz yok. Bunlara istihkakım hiç yoktur. Hakk sübhânehu ve teâlânın lutfu çoktur. Benim sultânım ne buyurursuz? İlâm eylen.*" Burada ve daha birkaç yerde "hatıra" sözcüğünün yanıltıcı zihin oyunu anlamında kullanılması da ilgi çekici.

Metnin yansıttığı değerler dünyasını yorumlamak şimdilik çok zor. Gerek Asiye Hatun hakkında gerekse genel olarak kadınlar hakkında o kadar az şey biliyoruz ki. Her şeyden önce Asiye Hatun'un ne kadar tipik olduğunu bilemiyoruz. Çevresi onu ne gözle görüyordu? Takdir edenler olduğu gibi, acıyanlar, "vah zavallı, kendini bir şeyhe kaptırdı, evde kaldı," gibisinden değerlendirmeler yapanlar var mıydı? Israrla evliliğe muhalefet edişini nasıl yorumlayacağız? İslamiyet'te, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi keşişçesine toplumdan uzaklaşmanın yüceltilmediği, dolayısıyla kendilerine din bilimleri, din hizmetleri gibi alanlarda meslek seçenlerin, hatta mutasavvıfların bile evlenip çoluğa çocuğa karışmasının garipsenmediği bilinir. Ancak İslamiyet'te Allah yolunda bekârlığın hiç olmadığını

söyleyemeyiz.[258] Asiye Hatun'un rüya defterinde de, gelin olacağı gün evden kaçıp uzun ömrünün sonuna kadar tek başına yaşayan Afgan Mutasavvıfı Hazret Babacan (ö. 1931) kadar radikal olmasa bile,[259] tecridi yeğleyen ve bunu nefis mücadelesinin ve dünyayı reddetmenin doğal bir uzantısı olarak gören bir tavır belirgin. Hele "sipah cinsinden" bir "âdem"le evlendirildiğini gördüğü, kendisine bir süre elem çektiren bir rüyası dikkat çekici. Âlim kızının sipahiye varması özellikle istenmeyen bir durum muydu acaba?

Sosyal zümre, tabaka ve sınıflar arası ilişki ve çelişkileri anlamak için birbirlerine karşı tavırlarının çok daha iyi bilinmesi gerekir; bu konuyu araştırmanın en iyi yollarından biri değişik zümrelerin evlilik stratejilerine bakmak olsa gerek.

Öte yandan, gerçekten Muslihüddin Efendi'yle evlenmesi söz konusu olsaydı, pek karşı çıkacakmış gibi bir izlenim bırakmıyor. Hazreti Fatma'yla ilgili olarak inanıldığı gibi hem evli hem betül olmak imkânsız olmadığına göre, belki de evliliği, tasavvuf tarihinde birçok örneği görülen türden bir "Platonik evlilik" olursa, kabullenecektir Hatun.[260] O da istediği biriyle olursa. Ya da belki, Asiye Hatun gibi okumuş bir mutasavvıfın tanımıyor olmasına pek ihtimal veremeyeceğimiz, Basralı Rabia Hatun'u örnek alarak hiç evlenmemeye kararlıdır.[261] Evlilik ve tecritle ilgili tavırlarını kesin çözemesek de bir fikir edindiğimiz Asiye Hatun, bu tavırları çevresinde kimlerle, ne dereceye kadar paylaşırdı? Hiç olmazsa mektuplardaki bilgilere aşina olan üç dört kişinin, aynı değerlere göre yaşamasalar bile, bu açıdan kendisini anlayacağını düşünüyor olmalı.

Asiye Hatun'un üslubundan yola çıkarak duygularının akışına kapılmış, güçsüz ve iradesiz bir kadın olduğu sonucuna gidersek yanılmış olmaz mıyız? Körü körüne bir şeyhe bağlanmadığı, mürşidinden ne istediğini bildiği, bu konuda kaderine razı olacak bir yapıda olmadığı, şeyh değiştirmesinden belli oluyor. Ne kadar mütereddit olursa olsun, bu değişikliği yerine getirecek adımları kendisi atmış, mürşidi olmasını istediği yabancı bir şeyhe "*bazı bahâne ile*" adam göndermiş, ancak sonradan bu adımlara meşruiyet kazandıracak şekilde desteklenmek ihtiyacı duymuştur.[262] Belki de ilk şeyhinin "irşad üslubu" hoşuna gitmemiştir. Prof. Frederic de Jong, Türk Halvetîliğinde, bilhassa Karabaşî kolunda, şeyhin genellikle

pasif bir rol üstlendiğini yazar; bu anlayışa göre, vücut için ruh neyse, mürit için de şeyh odur.[263] Karabaşîliğin Üsküp'te kendine bir yer edindiği düşünülürse, Asiye Hatun'un soğuduğu şeyhinin Üsküp Karabaşî Halvetîlerinden olduğu akla gelebilir, ama Halvetîliğin bu kolunun o yörelere daha bu tarihte yerleşmiş olmasına pek ihtimal verilemez.[264] Zaten gayri-müdaheleci irşad sadece Karabaşîlere has değildir; Halvetîlik içinde var olan bir eğilimi daha uca sürmüştür bu kolun izleyicileri. Öte yandan bir diğer Halvetî, yani Muslihüddin Efendi, de Jong'un bu tasvirine uymayan, mürşidin yaptıklarına ve ahvaline oldukça aktif bir şekilde karışan bir şeyh izlenimi veriyor bu metinde.

Üstelik şeyhi öldükten sonra da tasavvuf yolunda ilerleme (ve belki de bununla birlikte gelecek bir sosyal saygınlık) arayışını ısrarla sürdürür Asiye Hatun. Rüyalarda sık sık karşımıza çıkan evlenme imgesinden yararlanırsak, bu kurumun geleneksel kültürümüzdeki en köklü “arketip”lerinden birine, yani nazlanan bir geline benzetebiliriz Hatun'u. daha ileri bir aşamaya hak kazandığı konusunda gelen çeşitli uyanlara rağmen bunu kabullenmek istemez, ama bir yandan da sabırsızlanır, bir an önce icazet verilsin ister. Mesela, “hu” ismine geçmeden önce çok uyarı almıştır ama kendini lâyık görmez; Muslihüddin Efendi ısrar eder, bunları çelebi şeyhe yazıp bildirmesini söyler. Hatun mektubu yazar, ama bu kez Hasan Efendi'den gelecek cevabı beklemeye dayanamaz; bu konuda bir rüya daha görür ve merhum şeyh, Uziçe ile yazışmanın sonuçlanmasını beklemeden durumu Üsküp'teki Mehmed Dede'ye bildirmesini söyler. Hatun bu kestirme yolu kullanır ve “hu”ya geçer.

Bunları tartışmaktan amacımız, Asiye Hatun'un Osmanlı toplumundaki cinsler hiyerarşisini devirmeye yönelmiş bir protofeminist olduğunu iddia etmek değil elbette. İstemediği bir evlilik ilişkisine girmemekte gerçi direnir, ama “safâ ile” uyanmasına neden olan şeyhiyle nikâhlanma rüyasında efendinin “*hâtûnu olup hizmetin eyle*”yeceğinin farkındadır. Bir başka rüyasını anlatırken, daha çok Avrupa dillerinde rastlanan ve bugünlerde İncil'in yeniden yazılması tartışmalarına neden olan bir “cins kayırması” yapar, yani erkeklere has bir sözcük herkes için kullanılabilir gibi, düşüne giren “*bir hûbrû hâtûn*”un “*Üsküb âdemine benzeme*”diğini yazar. Daha da ilginci, insanın tasavvuf yolunda ilerlemesini bayağı ihtiyaç ve heveslerle engelleyen “*veliler aldayıcı*” dünyayı, aynen erkek

mutasavvıflarda (ve daha da kuvvetle Hıristiyan âleminde) rastlanan bir imgeyle, bir “*bedçehre... a'mâ avret*” olarak görür.

Belirli sosyal grupların tarihi çalışılırken, o grupların konumunu bilinçli bir şekilde dönüştürme çabalarına (işçi hareketleri, kadın hareketleri, vb.) öncelik veriliyor genellikle. Ancak, bu tür hareketlerin değişik toplumlarda nasıl biçimlendiğini veya başarılı olup olamadıklarını sağlıklı bir perspektiften değerlendirebilmek için gereken ve toplum hayatını bütüncül bir şekilde anlamaya çalışan tarihçinin er veya geç gündemine gelen daha mütevazı bir iş var: miskinlikle isyan arasındaki sahrada günbegün koşuşturan sıradan insanların, kişiliklerini ve ilişkilerini yoğururken attıkları iddiasız ve gösterişsiz adımların izini sürerek, gündelik hayatta geleneksel rolleri yerine getirirken bile kişilere açık olan hareket alanlarını ve sınırları kestirmek ve bunlarda zamanla ortaya çıkan küçük deprenmeleri ölçmek. Asiye Hatun gibi (hiç olmazsa şimdiye kadar bildiklerimiz kadarıyla) tarihe yön çizme, toplumu yönetme veya dönüştürme gibi bir iddiası, olmayan birinin kendisiyle ve çevresiyle ilgili yazdıklarını okumanın en büyük yararı, bu alana ve özellikle Osmanlı toplum tarihindeki rolleri açısından çok az tanıdığımız kadınların dünyasına, ufak da olsa, bir pencere açmasında yatıyor sanırım.



Acaba kitaplara düşkünlüğü açık olan Asiye Hatun başka neler okurdu? Okuduklarını kimlerle ve ne şekilde tartışırdı? Babasının arkadaşlarının, diyelim Veysi Efendi'nin, sohbetlerine katılır mıydı? Annesi ve kardeşleri de okumaya, tasavvufa meraklı mıydılar? Nerede ve ne tür musiki dinlerlerdi? Osmanlı dünyasının dışında olup bitenlerden nasıl haber alırlardı? Hacca gidip gelenlerden ya da doğudan mal getirip Üsküp ve Saraybosna üzerinden Avrupa'ya aktaran ticaret kervanlarından, Hindistan'da Sultan Şahcihan'ın tam o yıllarda karısı Mümtaz Mahal için bir ulu türbe yaptırdığım, kızları Cihânârâ'ya bir şeyhin cezbesi dokunup kendini tasavvufa verdiğini işitmiş miydi acaba? Bunları ve sadece kadınlar için değil tüm Osmanlı toplumunun kültür hayatı bağlamında sorulması gereken, nice benzeri soruyu şimdilik cevaplandıramayacağız. Ancak, Sultan İbrahim'in saltanatının başlangıcına rastlayan yıllarda, siyaset sahnesinin dışında, ilim ve tasavvufa bilgili bir şekilde dalmış Üsküp'lü bir

kadının iç dünyasına ve şeyhiyle ilişkilerine ışık tutan bu kaynağı, benzeri kaynakların aranması ve değerlendirilmesi ümidiyle, yayımlayarak, şimdiye kadarki siyaset, kurum, iktisat ve erkek ağırlıklı gelişme çizgisini aşmaya doğru yönelen Osmanlı tarihçiliğinin merak ufuklarının genişlemesine küçücük bir katkıda bulunabiliriz belki.

METİN[265]

Hâzâ risâle Üskübî merhûm Kadrî Efendi kerîmesi Asiye Hâtûn tarîk-i hakka sülük itdükde 'azizleri âhar diyarda olmagla rû'yâlarını tezkire ile i'lâm itmek iktizası hasebiyle tezkirelerinün müsveddelerini pîştahtalarında hıfz idüp dâui'l-bekâya irtihâl itdüklerinde pîştahtalarında bulunan gendü hattları ile olan nüshalardan tahrîr olındı. Sahha.

Sûret-i mektûb. 'İzzetlü sa'âdetlü sultânum efendi hazretlerinün mü- bârek dest-i şeriflerin büs idüp envâ'-i ta'zîm birle du'âlar 'arz olın- dukdan sonra: Benüm sultânum, ma'lûm-i şerîfdür ki bir kaç senedür tarîk-i hakka sülük bî-sebeb gendümüz tâlib olmadın zuhûr itmiş idi.

Ben dahı mümkin oldugı mertebe cehd eyledüm ve şeyhe 'azîm muhabbet itmiş idüm. Tarîkat mûcebince emrine mutî' idüm. Her ne emr itse cândan kabûl iderdüm. Muhkem muhabbetüm ve i'timâdum var idi. Muhabbetüm ve i'tikâdum sebebîle az zamanda iki sene mürür itmedin esrnâ-i seb'ayı tamâm eyledüm. 'Avn-i ilâhî ile her biri bir vechile zuhûr itmişdür. Ve'l-hâsıl kalbüm gözi bir mikdâr açılmaga başlamış idi. Bu hâlde iken hikmetullâh şöyle iktizâ itdi, şeyhümden muhabetüm zâ'il oldı. Bî-sebeb. Anlardan zâhiren ve bâtınen bir keder gelecek nesne yogiken gendü nefsüm kabahatinden muhabbetüm teskîn oldı. Sâ'ir hâlüm dahı tenezzül itdi. Meselâ zulmetde kalmış. Ne kadar ıslâha sa'y itdüm tabîatumı, mümkin olmadı. Bu hâlde gamkîn ve mahzûn iken Uziçe'de Şeyh Muslihüddîn Efendi hazretlerinün muhabbeti kalbüme düşdi. Ve gün begün ziyâde olmaga başladı. Geçende [47a] vâlidüme ikdâm idüp ba'zı behâne ile âdem gönderdük. Mahzâ âşinâlık olsun içün. Hikmet Allâhun, âşinâlık olduktan sonra muhabbet dahı ziyâde olup hattâ şimdi bir mertebe derûnumda gâlibdür ki bir ân bir sâ'at gönlüm anlardan fârig degüldür. Muhabbet gönül tahtında karâr eyledi. Bir mertebe ki mümkin olsa hâk-i kademine cânlar fedâ itmek câna minnetdür. Lîkin anlarun muhabbeti gâlib oldukça

evvelki muhabbet teskin oldı. Lîkin yine yeni muhabbet kemendi boynuma bend olmagla yine bir mikdâr evvelki hâlüme 'avdet olur gibidür.

Benüm sultânum, ahvâlümüz budur ki huzûr-i 'izzete i'lâm olm- dı. Sâ'ir ahvâli hâmil-i varaka hâce kadından su'âl buyurun, tafsil eylesün. imdi benüm efendim, lillâhi te'âlâ ve liresûlihî, bu râzum dünyâ ve âhiretde katunuzda emânet olsun. Bir kaç zamân idi ki kalbümde gizli idi. Allâhdan gayri kimse bilmezdi. Şimdi bi'z-zarûre hace kadına işrab olmdı. Zira başum beraberi dostum ve her husûs- da mahrem-i râzumdur. imdi benüm sultânum, dünya ve âhiretde birâderüm olasız. Sizi gendü birâderümden 'azîz bilürem. Benüm sultânum, siz 'âlimsiniz. 'İlın ve 'akıl kuvvetiyle ne ma'kûl görürsiz ve ne nasihat buyurursız? Ahvâlümi 'aziz hazretlerine i'lâm itmek ma' kûl midür yohsa sükût mı evlâdur? Eger mahfi sizün vasıtanuz ile i'lâm itmek ma'kûl ise i'lâm idelüm. Ammâ bolayki mahfi ola. Şeyhümün kalbi bana müntesir olmaya, zîrâ katı çok ihsânın gördüm. Ammâ neyleyim bîihtiyar? Mahfice kâğıd ile i'lâm itsem mi? Benüm sultânum, lillâhi te'âlâ 'ilm 'akıl kuvvetiyle müşkilime bir çâre görün. Tabî'atumda muhkem ıztırâb vardur. Bilmem bu hâl 'alâmeti hayr ınıdur yoksa nefs hîlesi midür? Bîihtiyâr bir hâldür, zuhûr itdi. Benüm sultânum ne buyurursınız? Hâce kadına bildüresiz, bize i'lâm itsün. Cevâba muntazıruz. Öyle ma'lûm-i 'izzet ola. Benüın sultânum, tarîkatnâmelerde görmişem ki bir kimse gendü şeyhinden gayri yire tabî'atı çekinse bâtını hazret-i vâhidiyyeye [47b] açılmaz.

'Acabâ sultânum gendü şeyhümden mi açılmaz yoksa hiç bir ta- rafdan mı açılmaz? 'İlın ile nice bilürsiz? Lutf idüp i'lâm buyurun. Zîrâ ki kalbümde 'azîm ıztırab vardur. Bâkî hirnınet-i 'ilm [ü]ma'ârif mezîd bâd.

Bu risale, Üsküp’lü merhum Kadri Efendi'nin kızı Asiye Hatun hak yola girdiğinde, şeyhleri başka diyarda olduğu için rüyalarını mektupla iletmesi gerektiğinden, öldüğünde yazı tahtasında sakladığı müsveddeler arasında kendi elyazısı ile bulunan sayfalardan kopye edildi.

Mektup sureti: İzzetli, saadetli sultanım efendi hazretlerinin mübarek ellerini öper, nice hürmetlerle dualar gönderirim: Benim sultanım, bilirsiniz ki birkaç senedir hak yola giriş, öyle kendiliğinden, biz talip olmadan, gerçekleşmişti.

Ben de mümkün olduğunca uğraştım ve şeyhe çok muhabbet göstermiştim. Tarikatın kuralları gereği emrine itaat ediyordum. Her ne emretse candan kabul ediyordum. Çok sevgim ve güvenim vardı. Bu sevgi ve inanç sebebiyle az zamanda, iki sene geçmeden, yedi ismi tamamladım. Allah'ın yardımı ile her biri bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kısacası, kalbimin gözü bir miktar açılmaya başlamıştı. Bu haldeyken, Allah'ın hikmeti, öyle icap etti, şeyhime olan muhabbetim azaldı. Sebebsiz. Onlardan ne açık ne örtülü bana sıkıntı verecek bir şey olmamışken, kendi nefsimin kabahatinden muhabbetim zayıfladı. Sair ahvalim de inişe geçti. Sanki karanlıkta kalmış gibi tabiatıma çekidüzen vermeye ne kadar çalıştıysam da mümkün olmadı. Bu halde gam ve hüzün içindeyken, Uziçe'de Şeyh Muslihüddin Efendi Hazretleri'nin sevgisi kalbime düştü. Ve günden güne artmaya başladı. Geçenlerde meseleyi babama açtım ve bir bahane ile adam gönderdik. Aşinalık olması için. Allah'ın hikmeti, aşinalık olduktan sonra muhabbet arttı, hatta şimdi artık içimi öylesine kapladı ki, bir an bir saat gönlüm onlardan vazgeçmez. Muhabbet gönül tahtına yerleşti. Bir mertebe ki mümkün olsa ayağının bastığı toprağa canımı feda etmek canıma minnettir. Lakin onların muhabbeti yerleştikçe önceki [şeyhe olan] muhabbet zayıfladı. Ama yeni muhabbet kemendi boynuma bağlanmakla yine az biraz evvelki haline dönüş oluyor sanki.

Sultanım, ahvalimiz budur ki yüce huzurunuza bildirildi. Sair ahvali mektubu getiren hoca kadına sorun, anlatsın. Şimdi efendim, Allah için ve Resulü için bu sırrın dünya ve ahirette sizin katınızda emanet olsun. Uzun zamanlar kalbimde gizli idi. Allah'tan başka kimse bilmezdi. Şimdi zorunlu olarak hoca kadına açıldı. Çünkü başımla beraber dostum ve her konuda sırdaşımdır. Şimdi sultanım, –dünya ve ahirette kardeşim olunuz– sizi kendi biraderimden daha aziz bilirim. Benim sultanım, siz âlimsiniz. İlim ve akıl gücüyle neyi makul görürsünüz ve ne önerirsiniz? Ahvalimi şeyh hazretlerine bildirmek mi makuldür yoksa suskunluk daha mı iyidir? Eğer gizlice sizin aracılığınızla bildirmek makulse bildirelim. Ama gizli kalsın. Şeyhimin kalbi bana kırılmasın, çünkü gerçekten çok şeyler verdi. Ama

elimde değil ki ne yapayım? Gizlice yazıp bildirsem mi? Benim sultanım, Allah için, ilim ve akıl gücüyle bu derdime bir çare görün. Tabiatımda çok ıstırap var. Bilmem bu hal hayra alamet midir yoksa nefsimin bir hilesi midir? Elde olmayan bir haldir, ortaya çıktı. Benim sultanım, ne buyurursunuz? Hoca kadına bildirin, o bize aktarsın. Cevabınızı bekliyoruz. Öylece malumunuz olsun. Benim sultanım, tarikatnamelerde okudum ki birisinin tabiatı kendi şeyhinden başka yere yönelse, içi birliğe açılmaz.

Acaba sultanım, kendi şeyhimden mi açılmaz yoksa hiç bir taraftan mı açılmaz? İlim sahibi olarak ne dersiniz? Lütfedip bildirin. Zira kalbimde çok ıstırap var. İlim ve maarifiniz bol olsun.



Cevâb-i mektûb. Selâmdan sonra: kadın hazretleri, bu fakîri dünyâ ve âhıret kardaşhga ihtiyâr itmişsiz. Kabûl eyledük. Siz dahı bizüm dünyâ ve âhıret kardaşumuz olasız. Hakk sübhânehû ve te'âlâ cümle ümmet-i Muhammed ile cümlemüzi dünyâdan âhırete îmân-i kâmil ile göçmek müyesser eyleye. 'Arz eyledügünüz ahvâlün küllisi ma'lûm oldı. Ol derûnunuzda gâlib olan 'azîz hazretlerinün muhabbeti güzel hâldür. Allâhü te’âlâ mübârek eyleye. Ve hâlünüzden anlanan oldur ki inşa'allâhu te'âlâ sizün muhabbetünüz 'azîzün kalb-i şeriflerine te'sîr itmişdür. Elhamdülillâhi te'âlâ cânib-i Hakkdan size 'azîm lutf u ihsândur. Ganîmet bilün. Ve Allâhü te'âlâya çok şükr eylen ki ziyâd eyleye. Her kimseye bu mertebe müyesser olmaz. Hemân Hakk sübhânehû ve te'âlâ devâm-i sebât müyesser eyleye. Ve sâlike lâzım olan hernân muhabbet ve i'tikâddur. Allâhü te'âlâ muhabbet ve i'tikâdunuzı ziyâde eyleye. Ve gendü şeyhünüz ile anlarun mâbeyninde fark-ı 'azîm vardur. Hernân geçendeki arkurı yoldan Medîne-i münevvereye vâsıl olmak rû'yânuzdan kıyâs buyurun. Efendi hazretlerinün nice nice ancılayın hulefâsı ve mürîdleri vardur. Hernân Hakk celle ve 'alâ size ve bize dahı çok çok 'azîzün mübarek yüzlerin baş göziyle görmek müyesser ve mukadder itmiş ola. Ve şeyhünüz sizi ol mertebeye dek getürmiş. Andan ziyâdesi inşa'allâh 'azîzden zuhûr idecekdür. Anun içün anlardan muhabbetünüz bir mikdâr kesilmiş. Ve esmâ-i seb'ayı tekmîl itmişsiz ve anlardan murâd ve maksûd olan tezkiye-i nefs ve tasfiye-i kalbdür. Elhamdülillâh müyesser olmış maksuda [vusûl] [48a] vusûl. İnşa'allâhü te'âlâ 'azîz hazretlerinün muhabbeti delîldür. Ve ahvâlünüzi rû'yâlarunuzı 'arz itmek katı ma'kûldur.

Hernân maksûdunuz üzre mektûb yazun ve mühürlen. Fakîr dahı bolayki mu'temedün 'aleyh bir âdem ile ir- sâl idebile idüm. Ve gendüye ısmarlayalum ki bu kâğıd katı mahfîdür sizden gayri kimse muttali' olmasın. Ve mukâbelesinde cevâbın i'lâm buyurdukda bir mu'temedün 'aleyh kimse ile fakîre irsal buyurasız ve tenbîh idesiz ki bu fakîrden gayri kimsenün eline degmeye. Ve du'ânuz ricâ iderüz. Bu fakîri du'â-i hayırdan ferâmûş itmeyesiz. Zîrâ kardaşlıkdan murâd oldur ki birbirümüzi du'âdan unutmayayuz. Hakk sübhânehû ve te'âlâ cümle ümmet-i Muhammed ile cümlemüze erenler ve evliyâlar himmetiyle cümle tâliblere murâdât-i maksûdların hayr ile müyesser ve mukadder eylemiş ola. Âmîn bi-hürmet-i seyyidü'l-enbiyâ' ve'l-mürselîn. Temme.

Mektubun cevabı. Selamdan sonra: Kadın hazretleri, bu fakiri dünya ve ahret kardeşliğine seçmişsiniz. Kabul eyledik. Siz de bizim dünya ve ahret kardeşimiz olunuz. Hak sübhanehu ve teala cümle Muhammet ümmeti ile cümlemizin dünyadan ahirete eksiksiz iman ile göçmesini sağlasın. Bildirdiğiniz ahvalin hepsini öğrendim. O içinizi kaplayan aziz hazretlerinin muhabbeti güzel bir haldir. Allahü teala mübarek etsin. Ve halinizden anlaşılan odur ki, inşallahü teala sizin muhabbetiniz azizin yüce kalbine tesir etmiştir. Elhamdülillahi teala Allah canibinden size büyük bir lütuf ve ihsandır, ganimet bilin. Ve Allahü tealaya çok şükür eyleyin ki artırsın. Herkese bu kadar nasip olmaz. Hakk süphanehu ve teala devamını sağlasın. Ve tarikata giren kişiye gereken muhabbet ve inançtır. Allahü teala muhabbet ve inancımızı artırsın. Ve kendi şeyhiniz ile onların arasında büyük fark vardır. Hemen geçenlerde arka yoldan Medine'ye varma rüyanızı hatırlayın. Efendi hazretlerinin onun gibi nice halifeleri ve müritleri vardır. Yüce Allah hem size hem bize azizin mübarek yüzünü kendi gözümüzle çok çok görmeyi nasip etsin. Şeyhiniz sizi bir noktaya kadar getirmiş. Ondan fazlası inşallah aziz [Muslihüddin Efendi] sayesinde gerçekleşecektir. Bu yüzden ondan [yani, önceki şeyhten] muhabbetiniz bir miktar kesilmiş. Yedi ismi tamamlamışsınız, bundan maksat nefsin temizliği ve kalbin arıtılmasıdır. Elhamdülillah maksadınıza varmışsınız. İnşaallahü teala, aziz hazretlerinin sevgisi buna delildir. Ahvalinizi, rüyalarınızı mektupla arz etmeniz gayet makuldür. Hemen istediğiniz üzere bir mektup yazın ve mühürleyin. Fakîr de güvenilir bir kimseyle

göndereyim, kendisine de tembih edeyim ki bu kâğıtta yazılanlar son derece gizlidir, başka kimse bilmesin. Karşılığında bir cevap gelince, siz de güvenilir bir kimseyle fakîre gönderin ve tembih edin ki bu fakirden başka kimsenin eline değmesin. Ve duanızı rica ederiz, bu fakîri hayır duadan mahrum etmeyin. Zira kardeşlikten murat birbirimizi duada unutmamamızdır. Hak süphanehu ve te'ala cümle Muhammet ümmeti ile cümlemize, erenler ve evliyalar yardımıyla, cümle taliplere maksatlarına ulaşmayı nasip etmiş olsun. Amin, peygamberlerin efendisi hürmetine. Bitti.



Rû'yâ: 'îd-i şerîfden mukaddem bâzâr irtesi sabah namâzın edâ idüp ta'yîn buyurdukları evrâd-i şerîfi dörtyüz tilâvet idüp işrâk namâzın edâ itdükden sonra bir mikdâr İstirâhat eyledüm. Rû'yâda gördüm ki bir âdem bana dir ki: "Üsküb'den kat'-i 'alâka idüp Uziçe'ye varup ol 'azîzün nikâhına dâhil olmak sana lâzımdur. Hâtûnı yokdur. Sen hâtûn olup hıdınetin eyle. Nikâh olduktan sonra mâbeynünüzde mahremiyet olup mübarek eliyle cismüne dokunup ne kadar emrâz-i bedenîyen var ise zâhiren bâtmen cümle izâle olur. Cemî' murâdâtun hâsıl olur. Kalbün mütesellim olmışdur, hissün dahı hükmine girsin. Elbetde elbetde 'azîzün nikâhına dâhil olmak gerek" diyü bana ikdâm ider. Lîkin söyleyen kimdür fark itmedüm. Hele 'avret degül er âdemdür, bilürem. Anun bu söziden bana hicâb geldi. "Ne sözdür ki dirsin? Benüm muhabbetüm rûhânîdür. Allâhü te'âlânun makbûlü dür. Ol ecilden kalbüm teslîm oldı" direm. Yine ol âdem didi ki: "Ol 'azîzde beşerîyet yokdur. Zâhirde gerçe nâs içinde beşer sûretdedür, ammâ rûh-i sırfdur. Anda hiç beşerîyet [48b] yokdur. Lîkin nikâhına dâhil olduktan sonra mahremiyet olup cismini mesh ider, derdine devâ ve rencine şifâ olur, direm. 'Aklun başında ise fursatı fevt itme" diyü bana tenbîh ider. Fakîre dahı ke-enne nasîhatiyle 'âmil olup, ya'nî Üsküb'de olan 'alâkamı mukatta' idüp Uziçe'ye gitmek tedârikin iderem. Bu hâlile uyandum.

Yine tekrâr uyudum. Yine rû'yâda gördüm ki Uziçe'ye varmışam. Bir yirde 'azîz hazretleri oturur. Ol sakfun altında bir direk vardur ki ol sakfı tutar. Fakîre dahı eyle el baglayup karşusında duraram. Ol direge dayanmış, bir mertebe hicâbla, öninde dururam. Hernân namâzda kıyâma durur gibi. illâ

ki 'azîze katı yakın. Bu esnâda ogul- ları geldi. Vardum, ikisinün dahı dest-i şerîflerin bûs idüp ol direk yanına geldüm. Öninde dururken uyandum.

Rüya: Bayramdan önceki Pazartesi sabah namazını kılıp [şeyhin] tayin ettikleri evrad-ı şerifi dört yüz kere okuyup işrak namazını kıldıktan sonra biraz dinlendim. Rüyada bir adam gördüm, bana: “Üsküp'le alakanı kesip Uziçe'ye gitmen ve o azizin nikâhına girmen gerekir. Hatunu yoktur. Sen hatunu olup hizmet et. Nikâhtan sonra aranızda yakınlık olur, mübarek eliyle cismine dokunur ve ne kadar beden rahatsızlığın varsa gerek yüzeyde gerek içinde olsun hepsi geçer. Bütün dileklerin yerine gelir. Kalbin teslim olmuştur zaten, duyuların da onun hükmüne girsin. Elbette azizin nikâhına girmen gerekir” diyerek yön veriyor. Bu konuşanın kim olduğunu çıkaramadım, yalnız kadın değil erkekti. Onun bu sözü beni utandırdı. “Nasıl söz bu? Benim sevgim ruhanidir. Allahü tealanın makbulüdür. O yüzden kalbim teslim oldu,” dedim. Yine o adam dedi ki: “O azizde beşerlik yoktur. Gerçi görünüşte halk arasında insan görünümündedir, ama sırf ruhtur. Onda hiç beşerlik yoktur. Ama nikâhına girdikten sonra aranızda yakınlık olur, senin bedenine elini sürer, derdine devam, yarana şifa olur, diyorum. Aklın başında ise fırsatı kaçırma” diye bana tembih etti. Fakire de sanki onun nasihatine göre davranıp, Üsküp'le ilişiğimi kesmeye ve Uziçe'ye gitmeye hazırlanırken bu hal ile uyandım.

Yine tekrar uyudum. Yine rüyada gördüm ki Uziçe'ye varmışım. Bir yerde aziz hazretleri oturuyor. Ol kerevetin altında bir direk var ve kereveti tutuyor. Fakîre de öyle el bağlamış vaziyette karşısında duruyorum. O direğe dayanarak, biraz hicap içinde, önünde duruyorum, sanki namazda kıyama durur gibi. Ancak azize bayağı yakın. Bu esnada oğulları geldi. Vardım, ikisinin de mübarek ellerini öptükten sonra yine o direğin yanına geldim. Önünde dururken uyandım.



Yine bir gün bu tahayyür ile gendü hâlüme ta'accüb iderken gaflet aldı. Yine gördüm 'aziz bana hitâb idüp buyurur ki: “Seveni biz dahı severüz. Bize 'âşık olana biz dahı âşık oluruz. Âşık olduğumuz kimseyi bermurâd iderüz” diyü buyururlar. Keenne bana bir safâ gelüp uyandum.

Yine bir gün bu şaşkınlık ile kendi halime hayretlenirken bir gaflet aldı. Yine gördüm aziz bana hitap edip buyurur ki: “Seveni biz de severiz. Bize âşık olana biz de âşık oluruz. Âşık olduğumuz kimseyi muradına erdiririz.” Bana âdeta bir safa geldi, uyandım.



Yine bir kerre beni gaflet alup hayâli müşâhede olınup buyurur ki: “Evvel biz sana muhabbet eyledük. Veli Dede'nün elinden seni biz alduk. İhtiyârun elünde degüldür. Bizden muhabbet zuhûr idüp sana nakl eyledi” diyü buyurdı. Ekser hayâli müşâhede-i kalb oldukda tebessüm ile hakir[eye?] nazar iderler gibidür.

Yine bir kere beni gaflet aldı ve [şeyhin] hayali göründü. Buyurdu ki: “Önce biz sana muhabbet eyledik. Veli Dede'nin elinden seni biz aldık. İraden elinde değil. Muhabbet bizden çıkıp sana naklonuldu.” Çoğu zaman hayali kalp gözüyle müşahede olunduğunda tebessüm ile bakar gibi geliyor.



Ba'dehu bir gice bir mikdâr gaflet[d]e gördüm ki efendi hazretleri gelmiş. Mübârek sinesin açdı. Görürem, sine-i mübârekinde güneş mesâbesinde bir âyine vardur. Güneş gibi müdevver, nûrâniyeti ziyâde, rengi gâyet mücellâ, musaffa altuna benzer. Ol âyinenün nûn mübârek beyaz sakalınun arasından taşra çıkar, şu'le virür. Bir âyi- nedür ki tabiri mümkin degüldür. Ve'l-hâsıl dünyâda bir nesneye benzemez. Müdevverligi güneşe benzer, ammâ nûrâniyeti güneş gibi degül. Bir ['acâ'ib] [49a] 'acâ'ib nesne ki göz görmiş degüldür. Ya'ni ol âyine mübârek gögsinde bünyâd olmışdur. Âriyeti komak degüldür. Hernân cism-i mübârekindendür. Ol âyine[yi] bana göste- rüp buyurdı ki: “Bu âyine içine bakan kimse cemâl-i hazret-i Al- lâh[ı] müşâhede ider” diyü buyurdı. Ba'dehu mübârek sinesin örtdi. Ammâ hakire içine bakmadum. Lîkin âyine[yi] gördüm. Ba'dehu beni önine getürüp mübârek boynından ridâsın bir ucın gendü tutup bir ucın bana tutdurup bî'at virdi. Âdet üzre Halveti şeyhleri nice bi'at virürse evvel istigfâr du'âsın okudup ba'dehû tevbe âyetin oku- dup ba'dehû şehâdet getürüp telkin

eyledi. Buyurdı ki: “Ta'yin eyledüm ki dörtyüz evrâd-ı şerife müdâvemet idesin. İstigfâr -bu minval üzre:

استغفر الله العظيم الذي لا اله إلا هو الحي القيوم واتوب إليه

-andan salavât-i şerîf, andan fâtiha andan ihlâs-i şerîf okuyasın. İş- râk namâzın ve subhî namâzın bizüm usûlümüz üzre kılasın. İşrâk namâzın altı rek'at kılup iki rek'at salavâtü'l-İşrâk iki rek'at isti'âze iki dahı istihâre kılasın. Subhî namâzın dört rek'at kılasın. Tevhide meşgûl olasın. İsimleri dahı evvelki usûl üzre müdâvemet idesin, bizde dahıeyledür” diyü buyurdılar. Ba'dehu el kaldurup du'â itdiler. Hakîre dahı mübârek dilmenin öpdüm. Ürş kere mübârek eliyle ba- şumı sıgadı. “Şimdiden sonra sen benümsin” diyü buyurdı. Bu sürûr ile uyandum. Ammâ katı muhkem uyumaz idüm. Ke-enne hernân âşikâre gibi vâki' oldı. Elhamdülillâhi te'âlâ bir ân bir sâ'at gönlüm anlardan fârig degüldür. Dâ'imâ hayilli müşâhede-i kalb oldukda nice dürlü işâretler vâki' olur. Bu kadar i'lâm olındı. Temme.

Sonra bir gece bir miktar gaflet sırasında gördüm ki Efendi Hazretleri gelmiş. Mübarek göğsünü açtı. Gördüm ki mübarek göğsünde güneş gibi bir ayna var. Güneş gibi yuvarlak, çok ışıklı, rengi gayet parlak, altına benziyor. O aynanın ışığı mübarek beyaz sakalının arasından çıkıyor ve şule veriyor. Öyle bir ayna ki tabiri imkânsız. Kısacası, dünyada bir şeye benzetemem. Yuvarlaklığı güneşe benziyor ama ışıltısı güneş gibi değil. Bir acayip nesne ki göz görmüş değil. Yani o ayna mübarek göğsünde kurulmuş, geçici olarak oraya konmuş değil. Sanki mübarek cisminden oluşmuş. Aynayı bana gösterip buyurdu ki: “Bu aynanın içine bakan, Hazreti Allah'ın cemalini görür.” Sonra mübarek göğsünü örttü. Ama hakire içine bakmadım, ancak aynayı gördüm. Sonra beni önüne getirip mübarek boynundaki şalın bir ucunu kendi tutup bir ucunu da bana tutturup biat verdi. Halveti şeyhleri âdetlerince el vererek telkin eyledi: Önce istiğfar duasını sonra tövbe ayetini okutup sonra da şehadet getirip buyurdu ki: “Dört yüz evrad-ı şerif oku. İstiğfar -bu şekilde:

“Estağfurullahi'l-azîm ellezî lâ ilâhe illa hüve'l-hayyül-kayyûm ve etibu ileyh”

--ondan sonra salavat'ı şerif, sonra Fatiha sonra da İhlas-ı şerif oku. İşrak ve sabah namazını bizim usulümüz üzere kıl. İşrak zamanı altı rekât kılıp iki rekât işrak namazı iki rekât istiaze iki de istihare kıl. Sabah namazını dört rekât kıl. Tevhide devam et. İsimleri de evvelki gibi sürdür, bizde de aynıdır." Sonra ellerini kaldırıp dua ettiler. Hakire, mübarek eteğini öptüm. Üç kere mübarek eliyle başımı sıvadı. "Şimdiden sonra sen benimsin," diye buyurdu. Bu sevinçle uyandım, ama sıkı sıkıya uyuyor değildim, sanki gözümün önündeymiş gibi oldu. Elhamdülillahi teala bir an bir saat gönlüm onlardan vazgeçmez. Hayali kalp gözüne düştüğünde, daima nice türlü işaretler olur. Bu kadar ilam olundu. Bitti.



Dîger: Bizüm 'Alî Çelebî gitdükden sonra yedinci gice rû'yâda gördüm ki bir kimse gelüp bana dir ki: "Senün hânende define zuhûr eyledi". Fakîre dahı [49b] 'azîm mesrûr olup ol mevzi'e varup gördüm ki bir câhun agzına yekpâre bir mermer komışlar. "Define bunun altındadur" dirler. Ben dahı merrneri kaldurup câhun içine bak- dum. Bir nerdübân gördüm. Nerdübândan. aşaga inerken bir latîf rûzgâr eser ki câna safâ virür, ta'bîr olmaz. Bu mevzi'de rûzgâr kandan gelür diyü ta'accüb iderken bir kimse dir ki: "Bu rûzgâr Medîne'den gelür. Bu yol Medîne yolıdur ve ravza-i şerîf yakındur" didiler. Benüm tahayyürüm dahı ziyâde oldı. Nerdübânun nihâyetine geldükde bir latîf çeşme, kuma mesâbesinde yapılmış. Katı latîf a'lâ suyı var ki âb-i hayâta benzer. Andan bir mikdâr su içdüm. Dahı biraz gitdükde bir a'lâ bâgçe gördüm. Bâgçe hâ. Mukâbelesinde Ravza-i Resûlullâh. "İşte bu bâgçe Medînedür, işte Ravza" didiler. Fakîre dahı şevkümden serâseme gibi olup Ravza-i şerife yüz sürüp gözüm yaşın tazarru' ve niyâz idüp 'isyânum yâd idüp şefâ'at taleb idüp recâ iderüm. "Şefâ'at yâ habîbullâh" diyü derdle gözyaşların dökerüm. Hattâ bir iki beyit okurum. Beyit: evvel ü âhır vücûdundur sebeb her devlete / el-meded ey destgîr-i evvelîn vü âhırîn / haşre tah sis itme sultânum şefâ'at-kârını / 'âlem-i dünyâda da ol destgîr-i 'âcizîn. Okuduğum beyit budur. Ba'dehu murâdumca tazarru' niyâz itdükten sonra geldügüm yoldan yine taşra hânerne çıkdum. Ol câhun agzını yine mermer ile kapadum. Ya'nî kimse vâkıf olmaya. Bir nâ- dân ona yol bulmaya. Mahsûs gendüm içün hıfz

eyledüm. Bir mertebe mesrûr oldum ki dünyada öyle sürür olmak mümkin degüldür. Ya'nî öyle yâdigâre lâyik oldum ki günde on kere murâd itsem Rav- za-i şerife yüz sürmek mümkindür. Ta'accüb eyledüm ki Medîne-i şerif bu kadar mesâfe-i ba'îd iken nice yakın oldı. Bu esnâda bana bir kimse dir ki: "Bu yol Medîne'ye arkurı yoldur. Gayrı yolı altı ay- lıkdur, ammâAllâhü te'âlâ sana bu arkurı yolı virdi. Kaç kerre istersen varmak mümkindür" diyü. Bu safâ ile [50a] sürür ile uyandum.

Bir diğeri: Bizim Ali Çelebi gittikten sonra yedinci gece rüyada gördüm ki birisi gelip bana şöyle dedi: "Senin evinde define çıktı." Fakire, çok sevindim ve oraya vardım, gördüm ki bir yerin ağzına bir mermer koymuşlar, "define bunun altında" dediler. Ben de memeri kaldırıp yerin içine baktım. Bir merdiven gördüm. Merdivenden aşağı inerken hoş bir rüzgâr esti ki cana zevk verir, anlatması imkânsız. Orada durmuş "bu rüzgâr nereden geliyor?" diye şaşırmışken birisi dedi ki: "Bu rüzgâr Medine'den geliyor. Bu yol Medine yoludur. Ve o mübarek kabir [Hazret-i Muhammed'in kabri] yakındır." Benim şaşkınlığım iyice arttı. Merdivenin sonuna gelince hoş bir çeşme gördüm, kuma gibi yapılmış. Çok iyi, çok tatlı suyu vardı ki, hayat suyuna benziyordu. Biraz su içtim. Biraz ilerlediğimde güzel bir bahçe gördüm. Bahçe ha. Karşısında resulullahın kabri. "İşte bu bahçe Medine'dir, işte Ravza" dediler. Fakîre, şevkimden sersem gibi olup mübarek Ravzaya yüz sürüp gözyaşları içinde niyaz edip isyanımı hatırlayıp şefaat diledim. "*Şefaat ya habibullah*" diye dertli gözyaşları döktüm. Hatta bir-iki beyit okudum. Beyit: *Evvel ü âhır vücudundur sebeb her devlete / el-meded ey destgîr-i evvelin vü âhirin / haşre tahsis itme sultânum şefâ'at-kârını / 'âlem-i dünyâda da ol destgır-i 'âcizın*. Okuduğum beyit buydu. Sonra dilediğimce af ve merhamet dileyerek yalvardıktan sonra geldiğim yoldan yine dışarı evime çıktım. O yerin ağzını yine mermerle kapadım. Yani kimse öğrenmesin. Aptalın biri ona yol bulmasın. Özel olarak kendime sakladım. Öyle sevindim ki dünyada böyle sevinmek mümkün değildir. Yani öyle bir yadigâra eriştim ki günde on kere istesem o mübarek mezara yüz sürmek mümkün olacak. Medine'nin o kadar uzak mesafedeyken böyle yakın olmasına şaştım kaldım. Bu esnada biri bana der ki: "Bu yol Medine'ye arka yoldur. Öteki yolu altı ay çeker ama Allahü

teala sana bu arka yolu verdi. Kaç kere istersen varmak mümkündür.” diye. Bu keyifle bu sevinçle uyandım.



Yine bir defa: Rû'yâda gördüm ki dahı bile bir iki hâtûnlar vardur. Bana dir ki: “Ben seni bir âdeme nikâh eyledüm. Bu hâtûnlar anun cânibinden gelmişdür. Bunlara şerbet virmek lâzımdur” dir. “Ol âdem sipâh cinsinden bir kimsedür” dir. Bana ziyâde ıztırâb geldi. “Bana er lâzım degüldür, ana varmam” diyü katı mücâdele eyledüm. Sonra, ol hâtûnlar gitdükden sonra, merhûm Veysî Efendi ol mahalde hâzır oldı. Benüm ıztırabumı gördükde bana hitâb eyledi: “Kızum zinhâr elem çekme. Ol ma'hûd âdeme seni kimse vermege kâdir degüldür. Ammâ ben seni Allâhun emri peygamberün sünnetiyle Uziçe'de Şeyh Muslihüddîn Efendi hazretlerine 'akd-i nikâh eyledüm. Minba'd elem çekme. Mutlak ana tezvîc eyledüm” dir. Veysî Efendi'nün bu cevâbından 'azîm mesrûr oldum. Keenne tahkîk anlarun taht-i nikâhında oldum bilüp bu safâyile uyandum.

Yine bir kere rüyada gördüm ki birlikte bir-iki hatun var. Bana diyor ki: “Seni birisine nikâhladım. Bu hatunlar onun tarafından gelmiştir. Bunlara şerbet vermek gerekir. Adam sipahi zümresinden birisi.” Bana ıstırap bastırdı. “Bana adam gerekmez, ona varmam” diye sıkı mücadele ettim. Sonra o hatunlar gittikten sonra merhum Veysî Efendi orada bulundu. Benim ıstırabımı görünce bana hitap ederek: “Kızım sakın elem çekme. Kimse seni o adama vermeye kadir değildir. Ama ben seni Allah'ın emri peygamberin sünnetiyle Uziçe'de Şeyh Muslihüddin Efendi hazretlerine nikâhladım. Artık elem çekme. Mutlaka onunla evlendirdim,” dedi. Veysi Efendi'nin bu cevabına çok sevindim. Gerçekmiş gibi, kendimi onunla nikâhlı bilip bu safa ile uyandım.



Yine bir defa: Yine bir gice rû'yâda Hazret-i Habîbullâh[ı] gördüm. Hilye-i şerîfleri şeklinde. Ol mübârek alnında nûrını bile. Ya'ni Mi'râca çıkarmış. Burâka binmiş. Melâ'ike-i mukarrebîn cevânib-i erba'asında bögrişüp nidâ iderler ki: “Hâzâ hâtemü'l-enbiyâ, hâzâ sirâc-i beşîrü'n-nezîr, hâze Muhammed el-mustafâ salla'llâhu 'aleyhi ve sellem” diyü Habîbullâhı

Mi'râca çıkarurlar. Evc-i a'lâya hurûc iderken uyandum. Şimdi Receb ayında, Mi'râc gicelerinde gördüm.

Yine bir defa: Yine bir gece rüyada Hazret-i Habibullahı [Hazret-i Muhammed'i] gördüm. Hilye-i şeritlerindeki gibi. O mübarek alnındaki nuru ile. Mirac'a çıkarken, Burak'a binmiş olarak. Dört bir tarafında melekler bağrışıp sesleniyorlardı: “Bu, peygamberlerin mührü [yani sonuncusu], insanları doğru yola sevk edenlerin meşalesi; bu, Muhammed Mustafa (s.a.s.)” diyerek Hazret-i Muhammed'i Mirac'a çıkarıyorlardı. En üst cennete çıkarlarken uyandım. Şimdi Recep ayında Mirac gecelerinde gördüm.



Yine bir defa: Yine bir gice gördüm ki bir hûbn1 hâtûn. Katı tâze degül. Kim idügin bilmem. Lîkin Üsküb âdemine benzemez. Bir kimse gelüp bana didi ki: “Bu hâtûn 'azîz hazretlerinün hâtûnı, ogullarınun vâlidesidür. Anlardan degüldür”. Fakîre dahı 'azîm hicâb eyledüm. Bilmeyüp ri'âyetde kusûr eyledügüme ’özür iderken ol hâtûn bana dir ki: “Yakın gel. Kulagına bir iki söz söyleyeyim, kimse işitmesün”. Ben dahı yakın geldükde kulaguma söyleyüp dir ki: “Efendi sana vâfir selâmlar ve du'âlar eyledi. Hem buyurdı ki: “Sana müjde olsun. Senün rûhını yaramaz işden geçürdük. Meselâ [50b] hamr gibi. Dahı anun emsâli ne ise, ol yaramazlıkdan geçürdük. Minba'd hâtırun hoş tutasın” diyü haber virdükde ’azîm mesrur oldum. El-hamdülillâhi te'âlâ böyle olmış. Anlar ki kutbü’l-aktâbdur, anlara bu kadar nesne çokdegüldür. Anlara âşinâlık itdükde cümle murâdum hâsıl olmasına kalbüın şehâdet iderdi. “Elhamdülillâh zuhûr eyledi” diyü bu sürür ile uyandum.

Yine bir defa: Yine bir gece güzel yüzlü bir kadın gördüm. Pek genç değil. Kim olduğunu bilmiyorum. Ama Üsküplü'ye benzemiyor. Birisi gelip bana dedi ki: “Bu kadın, aziz hazretlerinin karısı, oğullarının annesidir. Onlardan değildir.” Fakîre bayağı utandım. Bilmeden saygıda kusur ettiğime özür dilerken, o kadın: “Yaklaş. Kulağına bir-iki söz söyleyeyim; kimse işitmesin” dedi. Ben yaklaşınca kulağıma şunu söyledi: “Sana müjde olsun.

Senin ruhunu yaramaz işlerden geçirdik. Mesela içki gibi. Daha onun gibi ne varsa, o yaramazlıklardan geçirdik. Şimdiden sonra hatırını hoş tut.” diye haber alınca çok sevindim. Elhamdülillahi teala böyle olmuş. Onlar ki kutupların kutbudur, onlara böyle işler çok değildir. Onlara aşinalığı sürdükçe bütün dileklerimin gerçekleşeceğine kalbim şehadet ediyordu. “Elhamdülillah gerçekleşti” diye bir sevinçle uyandım.



Yine bir gice: Rû'yâda gördüm ki bir kaç bed-çehre 'avretler. Gözleri a'mâ. Dahı bir 'avret ol a'mâ 'avretün önine oturup keenne gözlerine 'ilâc ider gibidür. Ol a’mâ ’avretden kalbüme kerâhat gelüp '“aceb kimdür” diyü tefekkürde iken ol 'avret söyleyüp bana dir ki: “İşte dünyâ benüm. Bil ve âgâh ol”. Bunı bildükde bana gazab müstevlî olup 'avrete şetm-i 'azîm idüp: “Bre rnekkâre tarrâre sahrâre (sahhâre?), bre velîler aldayıcı, sükker gösterüp zehir içürici. Yıkıl git, yanuma gelme. Benüm kardaşlamın sana kâbîn idüp yine tiz talâk virdiler. Ammâ ben sana kâbîn kıymadum ki talâk virem. Yüri git yakınuma gelme” diyü muhkem tenbîh iderken, ol mel'ûne bana dir ki: “Eger bana muhabbetün olmasa kırmızı atlas hâtıruna hoş gelmezdi” diyü bana söyler. Bana da ziyâdegazab müstevlî olup bu gazab ile uyandum. Bu vâkı'anun dahı tafsîli vardur.

Yine bir gece: Rüyada gördüm ki birkaç berbat suratlı kadın. Gözleri kör. Bir kadın o kör kadının önüne oturmuş sanki onun gözlerine ilaç sürüyor gibi. Kör kadından kalbime sıkıntı geldi, “Acaba kimdir” diye düşünürken karı dedi ki: “İşte dünya benim. Bil ve öğren.” Bunu öğrenince bana gazap geldi, karıya ciddi küfredip: “Bre mekkâre, tarrâre, sahrâre., bre veliler aldatıcı, şeker gösterip zehir içirici. Yıkıl git, yanıma gelme. Kardeşlerim sana nikâh kıyıp sonra tez elden boşadılar, ama ben sana nikâh kıymadım ki boşayayım. Yürü git, yakınıma gelme,” diye sıkı sıkı tembih ederken, o melune bana “Eğer bana muhabbetin olmasa kırmızı atlastan hoşlanmazdın” diye seslendi. Bayağı bir gazaba kapıldım. Bu gazapla uyandım. Bu düşün daha çok ayrıntısı var.



Bir kaç defa vâki olmışdur ki ismullâha müdâvemet iderken, gaflet müstevlî olur gibi, 'azîz hazretlerini kalbüm göziyle müşâhede idüp biz ism-i evveli sürerken, anlar mukâbilde ism-i sânî, ki "Allâh"dur, müdâvemet iderler. Bunlara hâtıradur diyü mukayyed olmadum.

Bir kaç defa öyle oldu ki ismullahı zikre devam ederken gaflet geldi gibi oldu. Aziz hazretlerini kalp gözüyle gördüm. Ben birinci ismi sürerken onlar karşılarında ikinci isme –ki Allah'tır– devam ederler. Bunları zihin oyunudur diye fazla ciddiye almadım.



Yine bir defa ismullâha müdâvemet iderken gaflet havâle olur gibi oldı. Keenne sag cânibümden bir kirnesne bir murassa' hançer virdi. Kabzası beyaz, galiba ya incû ya cevher elmasdur. Kım dahı murassa'. Gendümi cem' idüp gözüm [açdum?], nesne yok.

Yine bir defa ismullahı zikre devam ederken kendimi kaybeder gibi oldum. Güya sağ tarafımdan birisi bir mücevherli hançer verdi. Kabzası beyaz, galiba ya inci ya elmas cevherinden. Kını da mücevherli. Kendimi toparladım, gözümü açtım. Hiçbir şey yok.



Yine gaflet müstevli oldı. Yine gördüm ki bir kimesne. Bir altun tabak [içinde) [5 la] içinde bir murassa' bıçak ve bir murassa' hançer ve bir murassa' kılıç önümde kodılar. 'Acâ'ib tuhfe ki gözler görmiş degül. Bundan bir mehâbet gelüpgendümi cem' idüp, hiçbir nesne yok.

Yine gaflet geldi. Yine gördüm, birisi var. Bir altın tabak içinde bir mücevherli bıçak ve bir mücevherli hançer ve bir mücevherli kılıç koydular önüme. Acayip nadide bir şey ki gözler görmüş değil. Bundan bir huşu gelip kendimi toparladım, hiçbir şey yoktu.



Ba'dehû yine bir defa ismullâha müdâvemet iderken gaflet olur gibi oldum. Efendi hazretleri karşumda zâhir olur gibi hayâli musavver oldı. İsm-i evveli fakire müdâvemet iderken anlar ism-i sânîye müdâvemet iderler. Hattâ lafz-ı Allâhı tamâm eyledükde mübârek agızlarından güneş mesâbesinde bir nûr çıkar, yukaru gider. Ba'zı üzerlerine dökülür gibi, üzerlerine altun saçılur gibi gelür. Her bâr ism-i şerîfi tamâm itdükde, böyle fakîre ism-i evveli tamâm itdükde, anlar ism-i sânîyi tamâm iderler. Bu hâlde iken uyanur gibi oldum. Bir iki defa Hazret-i Habîbullâhı 'âlem-i rû'yâda gördüm. Efendi hazretleri ile bir yirde otururlar. Çak diz-be-diz olup otururlar. Ke- enne hazret buyurur ki: "hâ-ene Muhammed, hâtemü'n-nebiyyîn. Hâze Muslihüddin, mahbûb-i hüdâ, mâ'şûk-i enbiyâ. Temme.

Sonra yine bir defa ismullahı zikre devam ederken gaflet gelir gibi oldu. Efendi hazretleri karşımda belirir gibi hayali biçimlendi. Fakîre birinci ismi sürerken o ikinciyi sürüyor. Hatta Allah sözünü tamamladığında mübarek ağızlarından güneş gibi bir nur çıkar yükselir. Bazen de üzerlerine dökülür gibi, üzerlerine altın saçılır gibi iner. Her defa kutsal ismi tamamladıkça, böyle fakîre birinci ismi tamamladıkça o ikinci ismi tamamlıyor. Bu halde iken uyanır gibi oldum. Bir iki defa hazret-i peygamberi rüya âleminde gördüm. Efendi hazretleri ile bir yerde oturuyorlar. Böyle diz dize oturuyorlar. Güya hazret buyurdu ki: "İşte ben Muhammed, peygamberlerin sonuncusu. Bu da Muslihüddin, Hüda'nın sevdiği, nebilerin âşık olduğu." Bitti.



Yine bir defa: Cum'a gicesi ahşam namâzın kılarken efendi hazretleri kalbümde mutasavver olup kalbüm göziyle müşâhede iderem. Hitâb idüp buyurdılar ki: "Namâzdan sonra ism-i sânîye mübâşeret eyle. Vakit mübârekdür". Fakîre dahı namâzı tamâm idüp karşudan ta'lîm ider gibi evvelki ismi üç kerre didükden sonra "rabbenâ tekabbel [ve] 'âteynâ" âhıra dek okıyup fâtiha-i şerîf[e] okuyup el yüze sürüp, ba'dehû. buyurdılar ki: "Di imdi. Allâhun 'inâyeti ve Resû- lullâhun mu'cizât-i kesîrü'l-berekâtı ile ve bizüm icâzetümüz ile sana ism-i sânîye izin verildi. Allâh mübârek eyleye" diyü. Karşudan fakîreye usûli üzre ta'lîm buyurdılar ki bir kaç kerr[e] didükden sonra du'â eylediler. Ba'dehû buyurdılar ki: "Sen bana

sâ'irler gibi degülsin. Muhabbet hernân sende midür? Bil ki [51 b] bizde on mertebe ziyâdedür. Tereddüdi defeyle” diyü buyurdılar Zîrâ fakîrede tereddüd var idi.

Yine bir defa Cuma gecesi akşam namazını kılarken efendi hazretlerinin tasviri kalbime düştü, kalp gözüyle gördüm. Şöyle seslendiler: “Namazdan sonra ikinci isme başla. Vakit mübarektir”. Fakîre de namazı tamamlayınca karşıdan ders çalıştım gibi birinci ismi üç kere tekrarladıktan sonra “Rabbena tekabbel [ve] ateyna”yı sonuna kadar okuyup, bir de Fatiha'yı okuyup, ellerini sürüp, buyurdular ki: “Şimdi söyle. Allah'ın yardımı ve resulullahın bol bereketli mucizeleri ile ve bizim icazetimiz ile sana ikinci isme izin verildi”. Karşıdan fakîreye usulüne göre yapılacağını birkaç kere tekrarlayarak gösterdikten sonra dua ettiler. Sonra buyurdular ki: “Sen bana ötekiler gibi değilsin. Muhabbet yalnız sende midir? Bil ki bizde on misli fazlası vardır. Tereddüdü gönlünden kov.” Zira fakîrede tereddüt vardı.



Yine bir gice: Teheccüd namâzın edâ idüp İsmullâha müdâvemet iderken gaflet müstevli olup efendimüz hazretlerini 'âlem-i bâtında müşâhede idüp keenne buyurdılar ki: “Sana itdügüm muhabbeti mahlûk kısmından bir kimseye itmedüm”. Ba'dehû fakîrenün hâtıruma hutûr eyledi ki bende mücâhede yok. Ke-enne bunlar hâlüm de- gül diyü kalbüme tereddüd geldi. Ba'dehû buyurdılar ki: “Benüm mücâhede eyledügüm senündür”. Bu esnâda fakîrenün hâtıruma hutûr eyledi ki el'iyâzu billâh 'ucb kalbüme yürünmesün diyü bir havf geldi. Ba'dehû buyurdılar ki: “Kalbüne 'ucb gelse elüm ile men' iderem. Gönlün benüm hükmümdedür. İstedügüm nesneyi gönlüne komam” diyü buyurdılar.

Yine bir gece teheccüd namazını kıldıktan sonra İsmullahı sürüyorken gaflet geldi, iç âleminde efendimiz hazretlerini gördüm. Güya buyurdular ki: “Sana gösterdiğim muhabbeti başka hiçbir Tanrı kuluna göstermedim.” Sonra fakîrenin aklıma geldi ki nefsimle yeterince cihad etmedim. Sanki bunlar benim halim olamazmış gibisinden kalbime tereddüt geldi. Bunun üzerine buyurdular ki: “Benim ettiğim cihad senindir.” Bu esnada fakîre

düşündüm ki Allah korusun kalbimi mağrurluk kaplamasın diye bir korku geldi. Bunun üzerine buyurdular ki: “Kalbine gurur gelse elimle engellerim. Gönlün benim hükmümdedir. İstediğim şeyi gönlüne koyarım.”



Yine bir defa İsmullâha müdâvemet iderken ke-enne bir kâse ile su getürdiler. İçer gibi oldum. Nazar itdüm, kâse içinde su meger altun imiş. Altunı içdüm. Efendi hazretleri buyurdılar ki: “Sıhhatler 'âfiyetler olsun”. Ba'dehû Ramazân-i şerîfün evvel gicesi terâvîh kılur- ken kalbüm imârnet idüp fakîre ardında namâz kıluram. Çok cemâ'at bile. Ba'dehû oturup tesbîh okurken efendi hazretlerini kalbüm göziyle müşâhede iderem. Ke-enne buyurdı ki: “Nicesin hasret-i firâkum ile, nicesin nâr-i iştiyâkum ile”. Ba'dehû buyurdılar ki-: “Sen bilür misin benüm nemsin? Nûr-i dîdem, servet-i sînemsin.”

Yine bir defa: Allah'ın ismini zikre devam ederken güya bir kâse ile su getirdiler. İçecek gibi oldum, baktım, kâse içindeki su meğer altınmış. Altını içtim. Efendi hazretleri buyurdular ki: “Sıhhatler afiyetler olsun.” Sonra Ramazan-ı şerifin ilk gecesi teravih namazını kılarken kalp gözüyle öyle gördüm ki efendi hazretleri önümde imamlık ediyor, fakîre arkasında namaz kılıyorum. Çok cemaat var. Sonra oturmuş tesbih okurken efendi hazretlerini kalp gözüyle gördüm. Güya buyurdu ki: “Nicesini aynlığımın hasretiyle, nicesini özlemimin ateşiyle.” Sonra buyurdular ki: “Sen bilir misin benim nemsin? Gözümün nuru, sinemin servetisin.”



Yine bir defa: Âlem-i bâtında efendi hazretlerini [gördüm]. Buyurdılar ki: “Âlem-i dünyâ hankâhullâhdur, hâdim bizüz”. Fakîrenün hâtıruma geldi ki hazret-i Mevlânâ bu kelâmı dimişdür. Yine tekrâr buyurdılar ki: “Mevlânâ hayâtda olaydı, hâşiyem [gâşiyem?] götürmegi cânına minnet bileydi”.

Yine bir defa: İç âleminde efendi hazretlerini gördüm. Buyurdular ki: “Dünya âlemi Allah'ın hankâhıdır, hizmetçisi biziz.” Fakîrenin aklına geldi ki bu sözü Hazret-i Mevlana söylemiştir. Yine buyurdular ki: "Mevlana hayatta olsaydı hâşiyem [gâşiyem?] götürmeyi canına minnet bilseydi.”



Yine bir defa: Ramazân-i şerîfün âhır Cum'a gicesi 'âlem-i bâtında Habîb-i Ekrem (salla'llâhu 'aleyhi ve sellem) hazretlerini müşâhede idüp ya'nî bu mahalde efendi hazretleri karşudan zâhir oldı. Hazret buyurdı ki: "Merhabâ yâr-i men, [cân-i men] [52a] cân-i men. Mah- bûb-i hüdâ, ma'şûk-i enbiyâ". Ya'nî efendi hazretleri Habîb-i Ekrem hazretlerinün yanında oturdılar. Habîb-i Ekrem hazretleri mübârek elin efendi hazretlerinün omuzına koyup, "hâze kutbü'l-aktâb" buyurdılar. Hem ol mevzi'de dahı âdemler vardur, ya'nî anlara bildirür gibi. Bundan sonra uyudum. Âlem-i rfi'yâda görürem ki bir bâgçe. Agaçları, otları kurumış. Bir bed-zemîn ki olmaz. Bunun içinde yılanlar var imiş. Bu bâgçeden kalbüme bir mertebe nefret gelür. Ve bu yılanlardan dahı havf iderem kazâ ile biri sokmasun diyü. Bu esnâda karşumda bir âdem zâhir oldı. Yanında bir tâze oglan var. Ol âdeme minnet iderem ki bu oglana tenbîh ide, ol bâgçede kurnmış agaçları otları biçüp kesüp gidere. Bu ıztırâbla uyandum. Kalbümde 'azîm keder zuhûr eyledi. Ol bâgçede olan hâr ü hâşâk benüm 'amelüm, ol yılanlar nefs-i emmâremdür, diyü melûl mahzûn teheccüd narnâzına müdâvemete meşgûl oldum, ammâ kalbümde şevk yok. Hâtıruma gelür ki mukaddem böyle görem sonra bum görrnek [?] ma'lûmdur ki bunlar benüm hâlüm degüldür, diyü kalbüme tereddüd geldi. Hele namâzı tamâm idüp ism-i şerîfi müdâvemete meşgûl oldum. Âlem-i bâtında efendi hazretlerini kalbüm göziyle müşâhede eyledüm. Buyurdılar ki: "Ol gördüğün bâgçe dünyâdur. Ol içinde olan yılanlar dünyânun mâl [ü] metâ'ıdur. Dünyânun mâlı mârdur. Allâhu te'âlânun 'inâyeti ile ve bizüm himmetümüz ile dünyâyı sana öyle gösterdiler ki hubbi kalbünden bi'l-külliye ihrâc ola. Ol yılanlardan havf itdügün, dünyânun mâl [u] menâlinden nefret idersin. Ol dünyâdur. Tabî'atuna niçün tereddüd getürürsin? Bize münkir misin?" diyü buyurdılar. Fakîre dahı: "hâşâ sultânum. Size münkir degülüm. Lîkin 'amelüm az, 'isyânum çok. Anunçün bu hâli gendüme hami idemem." Buyurdılar ki: "Senün 'isyânundan Allâhu te'âlâ rahmeti katı çok ziyâdedür". Bu hâlden gendümi cem' eyledüm.

Yine bir defa: Ramazan-ı şerifin son Cuma gecesi iç âleminde Habib-i Ekrem (s.a.s.) hazretlerini gördüm; efendi hazretleri karşıdan göründü.

Hazret buyurdu ki: “Merhaba, yarim, canım, Tanrı'nın sevdiği, peygamberlerin âşık olduğu.” Yani efendi hazretleri Habib-i Ekrem hazretlerinin yanına oturdular. Habib-i Ekrem hazretleri mübarek elini efendi hazretlerinin omzuna koyup “Bu kutupların kutbu olur” buyurdular. Orada başkaları da vardı, onlara bildirir gibi. Bundan sonra uyandım. Rüya âleminde görürüm ki bir bahçe. Ağaçları, otları kurumuş. Bir kötü zemin ki olamaz. Bunun içinde yılanlar var imiş. Bu bahçeden kalbime son derece nefret geldi, ve bu yılanlardan da korktum. Kaza ile biri sokmasın diye. Bu esnada karşımda bir adam belirdi. Yanında bir taze oğlan var. O âdeme rica ettim, bu oğlana tembih etsin de bahçedeki kurumuş ağaçları, otları biçip kesip gidersin diye. Bu ıstırapla uyandım. Kalbime büyük bir keder çöktü. O bahçedeki dikenler, çöpler benim amelim, o yılanlar da beni şehvete yönlendiren nefsimdir, diye üzgün, mahzun teheccüd namazına devam ederek meşgul oldum. Ama kalbimde şevk yoktu. Düşündüm ki önce böyle göreyim sonra böyle görmek malumdur ki bunlar benim halim değildir diye kalbime tereddüt geldi. Namazı tamamlayıp ism-i şerifi zikre devam etmeye koyuldum. İç âleminde efendi hazretlerini kalbimin gözüyle gördüm. Buyurdular ki: “O gördüğün bahçe dünyadır. İçindeki yılanlar dünyanın malı ve metaıdır. Dünyanın malı yılandır. Allahü tealanın inayetiyle bizim hizmetimizle dünyayı sana öyle gösterdiler ki sevgisi hepten kalbinden çıksın gitsin. O yılanlardan korkmanın anlamı şu ki dünyanın malından varlığından nefret ediyorsun. O dünyadır. Niye tereddüt ediyorsun? Bizim söylediklerimizi inkâr mı ediyorsun?” diye buyurdular. Fakire de: “Haşa sultanım. Söylediklerinizi inkâr eder miyim? Ama amelim az isyanım çok. Onun için bu hali kendime mal edemem.” Buyurdular ki: “Allahü tealanın rahmeti senin isyanından çok daha fazladır.” Toparlandım.



Yine bir defa: 'Âlem-i râ'yâda gördüm ki efendi hazretleri beni muhkem tutup koçdı. Gendüne [52b] eyle sıkdı ki gûyâ cemî' vücûdum hamîr oldı sandum. Ammâ elem çekmedüm. Bir kirnesne dir ki: “Hazret-i 'Ömer İslâma geldükde Hazret-i Resûl (salla'llâhu 'aleyhi ve sellem) 'Ömeri böyle koçup sıktı. 'Ömerün küfri, şirki ayagı tımagından çıkdı. Fakîre direm ki: “El-hamdülillâh benüm küfrüm yokdur”. Yine dirler ki: “Senden açlık ve toklık çıksun”. Mehmed Efendi Uziçe'de iken bu zuhûr itdi.

Yine bir defa rüya âleminde gördüm ki efendi hazretleri beni sıkıca tutup kucakladı. Kendine doğru öyle bir sıktı ki bütün vücudum hamur gibi yoğruldu sandım. Ama acı çekmedim. Birisi dedi ki: “Hazret-i Ömer Müslüman olduğunda Hazret-i Peygamber (s.a.s.) Ömer'i böyle kucaklayıp sıktı. Ömer'in içindeki küfür, şirk ayağının tırnağından çıktı.” Fakire dedim ki: “Elhamdülillah benim küfrüm [zaten] yoktur.” Yine derler ki: “Senden açlık ve tokluk çıksın.” Mehmed Efendi Uziçe'deyken bu düş görüldü.



Yine bir def’a: 'Azîz hazretlerinün vefâtı haberi geldükden sonra bir gün 'âlem-i bâtında 'aziz hazretlerini müşâhede idüp buyurdılar ki: “Bizüm içün elem çekme. Beşeriyet kaydından halâs oldum. Senün her ahvâlün ile yine kezâlik takayyüd olınur”.

Yine bir defa: Aziz hazretlerinin vefatı haberi geldikten sonra bir gün iç âleminde aziz hazretlerini gördüm, buyurdular ki: “Bizim için acı çekme. İnsanlık kaydından kurtuldum. Senin her halin ile yine eskisi gibi ilgilenirim.”



Ba'dehu yine bir gün kalbüm göziyle 'azîz hazretlerin müşâhede idüp buyurdılar ki: “Oglum Hasana ittiba' eyle. Az zamânda bizüm mertebemüze süud ider”.

Sonra yine bir gün kalbimin gözüyle aziz hazretlerini gördüm, buyurdular ki: “Oğlum Hasan'a bağlan. Az zamanda benim mertebeme yükselecektir.



Yine bir defada ism-i sânîye müdâvemet iderken cemî' eşyâdan “hû” sadâsı gelür gibi oldı. Bu hâl bir kaç defa vâki' oldı.

Yine bir keresinde ikinci ismi zikretmeye devam ederken bütün eşyadan “hu” sesi gelir gibi oldu. Bu hal bir kaç kez daha oldu.



Yine bir defa ism-i şerife müdâvemet iderken ke-enne 'azîz hazretleri mukâbelede “hû” dirler. Bana dahı hitâb idüp buyurur ki: “Hû ismin sür. Sana icâzet”. Bir nice defa vâki' oldı. İsm-i şerîfe müdâvemet iderken gendümi zâyi' ider gibi olup “hû” ismi kalbüme ilhâm olur. Bir nice defa gaflet müstevli oldukda 'azîz hazretleri zatıir olup “hû” ismin telkin ider.

Yine bir kere ism-i şerifi zikre devam ederken güya aziz hazretleri karşılık olarak “hu” diyor. Bana hitap ederek buyuruyor ki: “Hu ismini sür. Sana izin.” Nice kere böyle oldu. İsm-i şerifi zikre devam ederken kendimi kaybeder gibi oluyordum ve kalbime “hu” ismi ilham oluyordu. Birçok kere uyku hali bastırdığında aziz hazretleri görünüp “hu” ismini telkin ediyordu.



Yine bir defada 'azîz hazretleri 'âlem-i bâtında buyurdılar ki: “Bize i'tibâr itmez misin? İsm-i sâlis, ki 'hû'dur, emr-i hakk ile, peygamber hazretlerinün mu'cizâtile sana ta'yin oldı”. Ve ba'zı zamânda gendü- me meşgûl iken ke-enne cemî' eşyadan “hû” sadâsı kalbüme gelür gibidür.

Yine bir keresinde aziz hazretleri iç âleminde buyurdular ki: “Bize saygın yok mu? Üçüncü isim, ki hu'dur, Allah'ın emri peygamber hazretlerinin mucizesi ile sana verildi.” Ve bazen kendimle meşgul iken aynı şekilde bütün eşyadan “hu” sesi kalbime gelir gibi oluyor.



Yine bir defa dahı rû'yâda gördüm, “hû” ismine müda[ve]met iderem.

Yine bir kere rüyada gördüm ki “hu” ismini zikre koyulmuşum.



Yine bir gice yatsu namâzın edâ idüp ism-i şerîfe müdâvemet iderken kalbüme ilâm oldı: “Hû ismine müdâvemet eyle”. Bu tahayyürde iken kalbümde 'azîz hazretlerini müşâhede idüp buyurdılar ki: “Cfuıib-i Hakkdan emr oldı. Hû ismine meşgûl ol. Bizüm icâzetü- müz ile”. Yine

tekrâr keenne kulaguma yapışup “hû” dir. Bana dahı [buyurur] [53a] buyurur: “Benüm sultânum, bunlan yazup çelebi efendiye isâl eyledün.”

Yine bir gece yatsı namazım kılıp ism-i şerifi zikre devam ederken kalbime ilham oldu: “Hu ismine devam et.” Bu şaşkınlıktayken kalbimde aziz hazretlerini gördüm, buyurdular ki: “Allah tarafından buyuruldu. Hu ismine koyul. Bizim iznimizle.” Yine tekrar sanki kulağıma yapışıp “hu” dedi ve buyurdu: “Sultanım, bunları yazıp oğlum Çelebi Efendi'ye gönderin.”



Sonra bunlar zuhûr eyledi. Bir nice defa vâki' ol dı. İsmullâha müdâ- vernet iderken gaybet vâki' olup “hû” ismi kalbüme ilhâm olur. Bir nice defa gaflet müstevli olup 'azîz hazretleri zâhir olup “hû” isim telkîn ider. Nice defa vâki' oldukda i'tibâr itmeyüp bir defada bu- yurdılar ki: “Bize i'tibâr itmez misin? İsm-i sâlis[i] sana ta'yîn eyledüm.”

Sonra bunlar oldu. Birçok kere. Allah'ın ismine devam ederken, kendimi kaybeder gibi oldum ve “hu” ismin kalbime düştü. Nice kere uyku hali bastırıp aziz hazretleri belirip “hu” ismini telkin etti. Nice kere böyle olmasına rağmen ben kulak asmayınca buyurdular ki: “bize kulak asmaz mısın? Üçüncü ismi sana tayin eyledim.”



Yine bir defa 'azîz hazretleri buyurdılar ki: “Emr-i Hakk ile, peygamber hazretlerinün mu'cizâtiyle sana ism-i sâlis, ki 'hû'dur, sana ta'yîn olundı.” Bu hâl Rebîü’l-evvelün evvel Pençşenbe güni ikindiden evvel vâki' oldı. Ve ba'zı zamânda gendüme meşgûl iken ke-enne cemî' eşyâdan “hû” sadâsı gelür gibidür. Bir kaç aydur ki gendü hâlüme meşgûl iken 'azîz hazretlerini kalbüm göziyle müşâhede idüp “hû” ismin telkîn buyururlar. Yine “bunlar hâtıradur, benüm liyâkatum yokdur,” diyü mukayyed olmadum.

Yine bir kere aziz hazretleri buyurdular ki: “Allah'ın emri, peygamber hazretlerinin mucizesiyle sana üçüncü isim olan “hu”, sana tayin olundu.” Bu hal rebiyülevvel ayının ilk perşembe günü ikindiden önce gerçekleşti.

Ve bazen kendimle meşgulken sanki bütün eşyadan “hu” sesi gelir gibiydi. Bir kaç ay boyu böyle kendi halimdeyken aziz hazretlerini kalp gözüyle gördüm ve “hu” ismini telkin etti. Yine “Bunlar zihin aldatmacasıdır, ben bunlara layık değilim” diye ciddiye almadım.



Yine bir gün ismullâla meşgûl iken 'âlem-i bâtında buyurdılar ki: “Hû ismine meşgûl oldukda her murâda vâsıl olursın. Her müşkil feth olur.” Her bâr böyle vâki' olup bir kaç defa yine te'kîd eylediler, “bize muhâlefet mi idersin,” didiler. Eger du'âda eger namâzda her hâlde anlar cânibinden kalbüme ilhâm olur: “Elbetde 'hû' ismine meşgûl ol,” diyü.

Yine bir gün Allah ismini zikre koyulmuşken iç âleminde buyurdular ki “Hu ismini zikredersen, her dileğine ulaşırsın. Her zorluk açılır.” Her keresinde böyle olup bir kaç kez yine tekrarladılar. “Bize muhalefet mi edersin?” dediler. İster duada ister namazda, her halimde, onlardan kalbime ilham düşer: “Elbette 'hu' ismine devam et” diye.



Yine bir defada 'azîz hazretleri cânibinden kalbüme ilhâm oldı ki: “Evvel hû, âhır hû, zâhir hû, bâtın hû. Benüm sultânum, bu hâlleri Çelebi efendiye yazup gönderün.” Anlardan cevâba müntazır iken 'azîz hazretleri cânibinden işâret oldı ki: “Oglum Hasan'dan haber gelince tavakkuf eyleme, Mehmed Dede'ye i'lâm eyle.” imdi huzûrunuza i'lâm olundı. Ne buyurursız? Bunlar hâtıra ınıdur yoksa sahîh midür? Hâşâ sümme hâşâ, 'azîz hazretlerine inkârumuz yokdur. Ammâ benüm bunlara liyâkatum yokdur. Alâyiş-i dünyâ ile âlûde olmışam. Hakka lâyık [53b] bir nesnemüz yok. Bunlara istihkâkum hiç yokdur. Hakk sübhânehü ve te'âlânun lutfi çokdur. Benüm sultânum [ne] buyurursuz? İ'lâm eylen.

Yine bir keresinde aziz hazretleri tarafından kalbime ilham oldu ki: “Evvel Hu, Ahir Hu, Zahir Hu, Bâtın Hu. Sultanım, bu halleri oğlum Çelebi efendiye yazıp gönderin.” Onlardan cevap beklerken aziz hazretleri tarafından işaret oldu ki: “Oğlum Hasan'dan haber gelince bekleme, Mehmed Dede'ye bildir.” Şimdi size bildiriyorum. Ne buyurursunuz?

Bunlar zihin oyunu mudur yoksa gerçek midir? Hâşâ sümme hâşâ aziz hazretlerinin söylediklerini inkâr edemem, ama ben bunlara layık değilim. Dünya derdine dalmışım, Hakk'a layık bir nesnemiz yok. Bunları hiç hak etmiyorum. Hakk süphanehu ve tealanın lütfu çoktur. Sultanım, ne buyurursunuz? Bildirin.



Cevâb: Her veçhile ism-i sâlis hakkunuz olmış. Allâhü te'âlâ mübârek eylesün. Hernân müdâvemet eylen. Fakirden dahı icâzet olsun.

Cevap: Her açıdan üçüncü isim hakkınız olmuş. Allahü teala mübarek eylesin. Hemen devam edin. Fakirden izin olsun.



Bir defa dahı: ' Pençşenbe gicesi rû'yâda görürem ki Hazret-i Habîb-i Ekrem (salla'llâhu 'aleyhi ve sellem) hazretlerinün nikâhına dâhil olup Habîb-i Ekrem hazretleri ya'nî sahîh bana nikâh idüp hâtum olmışam. Bir kimse bana dir ki: "Bu zamânede peygamber hâtunlanndan hernân sensin. Şimden sonra senün elün öperler." Gendü hâlüme ta'accüb iderem ve bilürem ki sahîh bana nikâh idüp anlar ile mülâkat olmışam. Ve lîkin hazret-i sultânı 'ayânen gördüğüm bilmem.

Bir keresinde de perşembe gecesi rüyada gördüm ki hazret-i peygamber (s.a.s.) hazretlerinin nikâhına girmişim, yani peygamber hazretleri hakikaten bana nikâh edip hatunu olmuşum. Birisi bana dedi ki: "Bu zamanda peygamber hatunlarından başta sensin. Şimdiden sonra senin elini öperler." Kendi halime şaştım ve öyle bildim ki gerçekten benimle nikâhlanmış ve onlarla buluşmuşum. Ama hazret-i peygamberi açıkça gördüğümü söyleyemem.



Bir defa dahı: Yine 'âlem-i bâtında efendi hazretlerini müşâhede idüp kalbüm ile ke-enne 'arz iderem: "Bu esrârumı 'aceb kimseye i'lâm itdügüm ma'kûl midür yoksa degül midür?" Buyurdılar ki: "Bizüm ile olan mu'âmeleyi bizüm Mehmed Dede'ye [üstü çizilmiş] Halîfe'ye ol hâtûna

didügünden nesne lâzım gelmez. Anlara dahı fâ'idedür ve bize dahı takarrüb rû'yâda olur," diyü buyurdılar.

Bir kere de, yine iç âleminde efendi hazretlerini gördüm, kalbim ile güya diyorum ki: "Bu esrarımı acaba kimseye duyurmam makul müdür değil midir?" Buyurdular ki: "Bizim ile olan muameleyi bizim Mehmed Halife'ye ol hatuna dediğinden bir şey [söylemen?] gerekmez. Onlara böylesi daha yararlıdır. Bize yakınlaşmanız rüya ile olur."



Yine bir defa: 'Arefe gicesi muhkem sıtma tutup şiddet-i harâretde iken öyle müşâhede iderem ki efendi hazretleri katı yakınumda. Ke-enne başuma yapışup hâlüm sorar gibi. Dahı buyurdılar ki: "Bu sıtmanun tahtından çok fâ'ide vardur. Nice bil. Gündüz sâ'im gice kâ'im olsan buna vâsıl olamazdın.

Yine bir kere: Arife gecesi sıkı bir sıtmaya tutuldum, hararetim şiddeti etkisinde öyle gördüm ki efendi hazretleri hemen yakınımda. Sanki başıma yanaşıp halimi sorar gibi. Hem buyurdu ki: "Bu sıtmanın altında çok yararlı şeyler var. Öyle bil. Gündüz oruç tutsan, gece namaz kılsan, bu yararlara ulaşamazdın.



Bir defa 'îd-i şerîf güni tenhâda gendü hâlüme meşgûl olup du'âda iken gendümi zâyi' idüp 'aklum dağılmış. Yine efendi hazretleri zâ- hir olup buyurdılar ki: "İd-i şerîfün mübârek ola. İnşa'allâh 'azîm bayrâma senün ile ma'an vâsıl olavuz," diyü buyurdılar.

Bir kere mübarek bayram günü tenhada kendi halimde duada iken kendimi kaybettim, aklım dağılmış. Yine efendi hazretleri görünüp buyurdular ki: "Bayramın mübarek olsun. İnşallah büyük bayrama birlikte ulaşırız," diye buyurdular.



Yine bir defa: Ramazân-i şerîfün âhır Cum'a gicesi nısfü'l-leylde evrâdum olan ism-i şerife meşgul iken ke-enne 'aziz hazretleri kar- şumda zâhir olup fakire “hû” didükde mukâbelede anlar “hakk” dir- ler. Yine (bundan sonra] [54a] bundan sonra bir hûb-cemâl oglan. Başında altun tâc giyer. Sag kulaguma yapışup ben “hû” didükçe ol “hakk” dir. Yine buna mukayyed olmadum. Bu hatıradur, diyü iltifât itmemek istedüm. Tekrâr 'aziz hazretleri karşumda zâhir olup fakîreye bu vechile hitâb idüp buyurdılar ki: “Bize Ebû's-su'ûd tefsirin irsâl iden Asiye Hâtûn. Sen ki benüm muhibbem ve mahbûbemsin, tâlibem ve matli'ibumsın. Bu gice, ki mübârek Ramazân-i şerîfün âhir Cum'ası nısfü'l-leyldür, Hakk te'â[lâ]nun emr-i şerifi ve Habib-i Ekrem (salla'llâhu 'aleyhi ve sellem) hazretlerinün mu'cizât-i kesî- rü'l-berekâtı ile ism-i râbi' ki, 'hakk'dur, sana iştigâl itmege izin vi- rildi,” diyü buyurdılar.

Yine bir defa: Ramazan-ı şerifin son Cuma gecesi, gece yarısında evradım olan ismi zikretmekle meşgul iken aziz hazretleri aynen karşımda belirip, fakîre “hu” deyince karşılığında onlar “hakk” diyorlardı. Yine bundan sonra bir güzel yüzlü oğlan gördüm. Başına bir altın taç takmış. Sağ kulağıma yapışıp ben “hu” dedikçe o “hakk” diyor. Bunu da pek ciddiye almadım. Zihin oyunudur, diye yüz vermemek istedim, ama aziz hazretleri tekrar karşımda belirip fakîreye şöyle hitap ettiler: “Bize Ebussuud tefsirini gönderen Asiye Hatun. Sen ki benim sevenim ve sevdiğim, isteyenim ve istediğimsin. Bu gece, ki Ramazan-ı şerifin son Cuma'sının gece yarısıdır, Hakk tealanın emri ve Peygamber (s.a.s.) hazretlerinin bol bereketli mucizeleri ile, dördüncü isim olan “hakk”ı zikre sana izin verildi.”



Ba'dehu: Yine fakîreye gaflet müstevli olup 'âlem-i rû'yâda görürem ki bir bî-nazîr ota. Dıvârı gümüşden. Üzerinde “lâ ilâhe illallâh Mu- hammedun resûlullâh” altundan yazılmış. Cevânib-i erba'ası böyle. Yukanda bî-kıyâs kandiller asılmış. Ba'zısı altundan, ba'zısı envâ-i cevherden. Bu odanın [dal ile] ortasında bir şâzerü'r-revân var, altundan. Suyı dahı altun akar. Ve'l-hâsıl bir odadur ki 'akl-i beşer idrâk idemez. Ya'nî 'aziz hazretleri ol sudan fakîreye virdiler, ammâ su da altun gibidür. Yine görsem, bu odanun sadrında Habîb-i Ekrem (salla'llâhu 'aleyhi ve sellem) hazretleri cülus

itmişler. Sagında solında cihâryâr-i güzîn oturmışlar. Ba'zılar ayag üzre dururlar. Habîb-i ekrem (sall'allâhu 'aleyhi ve sellem) hazretlerini mübâret hilye-i şerifleri üzre gördüm. Be'aynihi öyle gördüm. Hattâ mübâret alnı nûrın ve mübârek çeşm-i şeriflerini ve ebrûların gâyet 'ayân fark eyledüm, zâhirde görür gibi. Ve cihâryâr-i güzîn hazretlerini, hey'etleri ve şekl ü şemâ4illerin, 'ayân gördüm. Taşradan tabaklar ile hediyeler ke-enne sultân-i enbiyâya getürürler. Ayag üzre olanlar bu hediyeler ile takayyüd iderler. Bu esnâda 'azîz hazretleri karşudan gelüp, "selâmun 'aleyküm yâ seyyidü'l-evvelîn ve'l-âhirîn, habîb-i rabbü'l-'âlemîn," diyüp mukâbelede sultân-i enbiyâ redd-i selâm idüp, "mahbûb-i güzîn hazretlerinün çak ortasında oturup fakîre vakf eyledügüm mushaf 'azîz hazretlerinün elinde imiş. Ke-enne sultân-i enbiyâya 'arz idüp, "bu, fakîrenün sultânum hazretlerine hediyesi- dür," didiler. Habîb-i ekrem hazretleri tebessüm idüp "tekabbel allâhu bekabûlin hasenin sümme kabbilnâ sümme kabbilnâs ümme kabbilnâ" diyü buyurup mushaf-i şerîfi mübârek eline alup açup nazar eylediler. Cihâryar-i güzîn dahı alup nazar eylediler. Yine sultân-i enbiyâ hazretlerinün mübârek eline virüp anlarun elinde iken fakîre uyandum.

Sonra: Yine fakîreye gaflet geldi. Rüya âleminde gördüm ki benzersiz bir oda. Duvarı gümüşten. Üzerinde altından "la ilahe illallah Muhammedün resulullah" yazılmış. Dört tarafı böyle. Yukarıda eşsiz kandiller asılmış. Bazısı altından, bazısı çeşitli mücevherlerden yapılmış. Bu odanın ortasında bir şadırvan var, altından. Suyu bile altın akıyor. Velhasıl öyle bir oda ki insan aklı kavrayamaz. Aziz hazretleri o sudan fakîreye verdiler, ama su da altın gibidir. Ne görsem, bu odanın başında Habib-i Ekrem (s.a.s.) hazretleri oturmuşlar. Sağında solunda dört halife oturmuş. Birileri de ayakta duruyor. Habib-i ekrem hazretlerini (s.a.s.) mübarek bilyelerindeki gibi gördüm. Aynen öyle gördüm. Hatta mübarek alnındaki nuru, mübarek gözlerini ve yüzlerini açıkça seçiyordum, sanki gerçekten görüyor gibi. Ve dört halife hazretlerini, cüsseleri ve şekl-ü şemaillerini açıkça gördüm. Dışarıdan tabaklarla hediyeler, sanki peygamberlerin sultanına getiriliyordu. Ayakta olanlar bu hediyelerle ilgileniyorlardı. Bu esnada aziz hazretleri karşıdan gelip, "Selamın aleyküm, öncekilerin ve sonrakilerin efendisi, âlemlerin rabbinin sevgilisi" dedi, Peygamberler Sultanı, karşılığında selamı alıp "Tanrı'nın sevdiği, peygamberlerin âşık olduğu" buyurdular. Aziz hazretleri

de dört halife hazretlerinin tam ortasına oturdu. Fakîrenin vakfeylediğim Kuran-ı Kerîm aziz hazretlerinin elindeymiş. Güya peygamberlerin sultanına sunup “Bu, fakîrenin sultanım hazretlerine hediyesidir” dediler. Hazret-i Muhammed tebessüm edip “tekabbel Allahu bekabulin hasenin sümme kabbilna sümme kabbilna sümme kabbilna” diyerek mushaf-ı şerifi mübarek eline alıp açtı ve baktı. Dört halife de alıp gözden geçirdiler. Yine hazret-i peygamberin mübarek ellerine verdiler, onların elindeyken fakîre uyandım.



Yine bir defa: İsm-i şerîfe meşgûl iken fakîre “hû” didükçe 'azîz hazretleri “hakk” diyü buyurdılar.

Yine bir defa: İsm-i şerife devam ederken fakîre “hu” dedikçe aziz hazretleri “hakk” buyurdular.



Yine bir defa ism-i şerîfe müdâvemet idüp “hû” didükçe ke-enne 'azîz hazretleri zâhir olup buyurdılar ki: “Hakk' di. Hakk'dan buyuruldı”.

Yine bir defa ism-i şerife devamla “hu” dedikçe sanki aziz hazretleri görünüp “Hakk de. Hakk'tan buyruldu.” buyurdular.



Ve yine ol gice, Ramazânun âhir Cum'a gicesidür, nısfü'lleylden sonra sabâha karîb otururken ke-enne bana didiler ki: “Hakk te'âlâ sana selâm eyledi”. Ammâ kulagıla sadâ işitmek degül, hernân kalbüme ilhâm oldı.

Ve yine o gece, Ramazan'ın son Cuma gecesi, gece yarısından sonra sabaha yakın otururken bana sanki “Hakk teala sana selam eyledi” dediler. Ama kulakla ses işitmek gibi değil, âdeta kalbime ilham oldu.



Cevâb: Bacı kadın, bî-hadd ve lâ-yu'add selâm ve du'âlardan sonra: Allâhü te'âlâ mübârek eylesün. Hüccet ve burhân ile ve her vechile hakkunuz olmış. Bu 'âsî yüzi karanun icâzetine ihtiyâcunuz yok, ammâ te'eddüb itmişsiz. Allâhü te'âlâ âdâbunuz ziyâde eyleyüp günden güne terakkînüz ziyâde ola. İcâzet olsun. İsm-i hakkı süresiz. Bu yüzi kâreyi dahı du'âdan unutmayasız ve's-selâm.

Cevap: Bacı kadın, sınırsız ve sayısız selam ve dualardan sonra: Allahü teala mübarek etsin. Her türlü kanıt ile hakkınız olmuş her açıdan. Bu asi yüzü karanın iznine ihtiyacınız yok, ama edeplilik göstermişsiniz. Allahü teala edebinizi artırsın ve ilerlemeniz günden güne çoğalsın. Bu izin olsun, hakk ismini sürün. Bu yüzü karayı da dualarınızda hatırlayın vesselam.



Yine bir defa: Müşâhede iderem ki bir kaç muhteşem 'azîzler bir yi- re cem' olup tevhîd iderler. Ba'dehu ismullâh sürüp "kayyûm" ismin çekerler. Fakîreye dahı hitâb iderler ki: "Sen dahı 'kayyûm' ismin sür". Şeyhüme 'arz itdüm, "kayyûm" ismin virdi.

Yine bir kere: Gördüm ki bir kaç muhteşem aziz bir yere toplanıp kelime-i tevhidi zikrederler. Sonra ismullahı sürüp "kayyûm" ismini çekerler. Fakîreye de "Sen de 'kayyûm' ismini zikret" derler. Şeyhine sordum, 'kayyûm' ismini verdi.



Yine bir defa 'îd-i şerîf gicesi 'âlem-i [55a] bâtında görürem ki ha- bîb-i ekrem (salla'llâhu 'aleyhi ve sellem) hazretleri ve efendi hazretleri bir yirde otururlar. Habîbullâhun mübârek başında siyâh dül- bend var. Üzerinde kisve-i mübâreki 'aselî renk. Hilye-i şerîfdeki şeklinde görürem. Ba'dehu Habîb-i Ekrem hazretleri bir filori çıka- rup efendi hazretlerine virdiler. Anlar dahı bu fakîreye virdiler. Sag elüme alup bu filori elümde büyüdi. Bir büyük müdevver âyine gibi oldı. Ammâ rengi altundur, lîkin âyine mesâbesindedür. Gâyet mü- cellâ musaffâ ki ta'bîri mümkin degül. Elümde tutarken bâtıruma hutûr itdi ki "gâlibâ bu âyinedür ki Cemâl-i Hazretullâh müşâhede olınur" diyü. Âyine elümde kaldı. Uyandım.

Yine bir kere: Bayram gecesi iç âleminde gördüm ki Habib-i Ekrem (s.a.s.) hazretleri ve efendi hazretleri bir yerde otururlar. Habibullah'ın başında siyah tülbent var. Üzerinde bal renkli mübarek giysisi. Hilyedeki şeklinde görüyorum. Sonra peygamber hazretleri bir altın para çıkarıp efendi hazretlerine, onlar da fakîreye verdiler. Sağ elime aldım. Bu para elimde büyüdü. Bir büyük yuvarlak ayna gibi oldu. Rengi altın, ama ayna gibi. Öyle saf, öyle parlak ki anlatması mümkün değil. Elimde tutarken aklıma düştü ki “Galiba Hazret-i Allah'ın cemalinin görüldüğü ayna budur.” Ayna elimde kaldı. Uyandım.

---

[1] Burada Karacaoğlan'ın “tarihi kimliği” meselesi üzerinde durmayacağım, çünkü zaten değişik Karacaoğlan'ların halk muhayyilesinde ve telif hakkı-öncesi yazma kaynaklarda bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan yarı-efsanevi Karacaoğlan'dan söz ediyorum. 16.-17. yüzyılların efsane şairinden üç yüzyıl geriye doğru baktığım gibi, bugüne doğru bir sıçrama daha yaparak, Edip Cansever'in “ne kalır benden geriye, benden sonrası kalır, asıl bu kalır”ı aynı çerçevede bir değerlendirmek isterdim ama bu yazıda değil.

[2] Öte dünyadan bu tarafa bakası olduğunda, aklına düşenler Yunus’tan çok farklıdır: Karac'oğlan der öldüm bilsinler / toplansınlar namazımı kılsınlar / mezarımı yol üstünde koysunlar / geçerken uğrasın yolu kızların.

[3] E. M. Cioran, Tarih ve Ütopya, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis, 1999), s. 98.

[4] Kâtip Çelebi, Mtzâını'l-Hakfî İhtiyâri'l-Ehakk, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (İstanbul: Marifet, 2001), s. 226-7 (sadeleştirmede: 125-6).

[5] Belki Seyyid Hasan'ı bu yargının dışında tutabiliriz; güncesinden yola çıkarak bir mikrotarih çalışması yapma fikri yıllardır zihnimde dönüp duruyor ama burada okuyacağınız yazıda böyle bir işe girişmedim.

[6] Osmanlı dünyasında eğitim imkânlarının cılız olduğu erken dönemde bahtını Mısır'da arayan nice yetenekli Rûmî genç gibi, ömrünün çoğunu Kahire'de geçiren ve eserlerini Arapça yazan, Bergama doğumlu Kafiyeci'ye (1386-1474) göre, “tarihçinin aslî maksadı, muteber bir şekilde insanın kaydını tutmaktır”. Kafiyeci'nin daha önce bir benzeri olmayan Kitabü'l-Muhtasarfî İlmi't-Tarih adlı eserinin Türkçe çevirisi için bkz. Kasım Şulul, Kafiyeci'de Tarih Usulü (İstanbul: İnsan, 2003); alıntı s. 102'dendir.

[7] Mustafa Alî'nin bu manzum eserinin metni ve İngilizce çevirisi için bkz. A. Tietze, “Poet as Critic of Society,” Turcica (1977): 120-6 ve 145-60.

[8] Farsça Divan'ın önsözünden çeviren Hüseyin Yorulmaz, “Fuzuli'nin Poetikası”, *Merdiven Şiir* 3 (Mayıs-Haziran 2005), s. 116-7. Başka şairler de, Fuzûlî kadar yaratıcı olamasalar dahi, yek ve yegâne olma arzusu ile hareket ederler; yine 16. yüzyılın şairlerinden Şâhî'nin bu adı almasını Kınalızade şöyle açıklar; “mahlası ‘Zeynî' iken başkaları ile şirketden mahlas bulmagicun (ortaklıktan kurtulmak için) tebdil-i mahlas etmiştir.” Bkz. Kınalızade Hasan Çelebi, Tezkire, 1:514-5.

[9] Tek tek eserlerin ötesinde “otobiyografik” bir janr için bkz. Haluk Gökalp, *Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeşt-nâmeler* (İstanbul: Kitabevi, 2009). Benzeri bulgular ve değerlendirmeler, Osmanlı çalışmalarında olduğu gibi çeşitli alanlarda tarihçilerin Batımerkezli kabullerini hızla değiştiriyor. Çin tarihinde birinci şahıs anlatıları için bkz. Lynne Struve, haz. ve İng. çev., *Voices from the Ming-Qing Calaclysm: China in Tigers' Jaws* (New Haven: Yale University Press, 1993); Jonathan D. Spence, *Return to Dragon Mountain: Memories of a Lale Ming Man* (New York: Penguin, 2007). Yine bu çerçevede ortaçağ ve yeniçağ Arap edebiyatı sahasında süregiden revizyon, Osmanlı tarihi meraklıları için çok önemli çünkü söz konusu olan kaynaklar Osmanlıların bildiği, okuduğu, klasik addettiği bir edebiyat dünyasına ait. Zaten bu değerlendirmelere kaynak olan eserlerin bir kısmı, Osmanlı kütüphanelerinde bulunuyor. Bkz. Dwight F. Reynolds, haz., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001).

[10] Oğuz Atay, “Bir Mektup”, Korkuyu Beklerken, s. 118-9.

[11] Kafiyeci de tarih araştırmacısını bekleyen zorlukları anlatırken Ebu'l Ala el-Maam'den bir beyit zikreder: “Ey evi dağın yamacında bulunan sevgili! Ziyaret yerin yakındır. Fakat önünde tehlikeli engeller vardır.” [Şulul, 104.]

[12] Susan Sontag, *Regarding The Pain of Others* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003).

[13] Togan'ın 1929-32 ve 1939-41 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde verdiği ders notlarını temel alan dev eseri için bkz. *Tarihte Usûl* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1969, 2. baskı).

[14] Tek tek tarihçiler için mümkün değil ama sahanın ortak aklının ve bilgi birikimin, Osmanlı tebası arasında kullanılan bütün dillere (hiç olmazsa, bütün yazılı dillere) ermesi arzulanacak bir şeydir. Alfabetik sırayla: Abhazca -ki Evliya Çelebi'nin annesinin dilidir-, Aramice, Arapça, Arnavutça, ... Daha a'ları bile bitiremedik.

[15] Hannah Arendt, “The Concept of History”, *Behveen Pası and Future: Six Exercises in Polilical Thought* (New York: The Viking Press, 1961) adlı kitabının içinde s. 41-90; alıntı s. 87'dendir. Aklıma ünlü bir spor malzemesi firmasının reklamı geliyor: “imkânsız diye bir şey yok (impossible is nothing).” Arendt, bu totaliterlik tanımını, her şeyin makbul olduğunu öneren nihilizmden ayırt etme gereğinin de altını çizer.

[16] Mustafa Akdağ da yarım yüzyıl önce “Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu” makalesinde benzer bir tahlil yapmıştı; bkz. *Ankara Üniversitesi Dil-tarih-coğrafya Fakültesi Araştırmaları Dergisi 5* (1947): 290-313. Ancak Yeniçeri Ocağı ya da diğer Osmanlı kurumlarının erken dönem tarihini, yapılaşma ve değişim dönemleri olarak ele alan odaklanmış çalışmalar bu tahlilin işaret ettiği yolu izlemedi. Akdağ'ın yazısı on altıncı yüzyılın ikinci yarısı üzerinde yoğunlaşmaktadır.

[17] Giovanni A. Menavino, *I cinque libri delta Legge, Religione et Vita de' Turchi el della Corte* (Venedik, 1548), s. 97-98. Ayrıca bkz. 1505 tarihli iç hazine envanterindeki iki sandık dolusu altın paranın “saray bahçesinin ürünlerinin satışından ele geçen” para olarak listelenmesi: Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremoniai and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991), s. 176 (Türkçesi: *On Beşinci ve On Altıncı Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimari, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: YKY, 2007). Benzer biçimde, sultanlar bir sanat öğrenmek suretiyle zenaat erbabının dünyasına, yeniçeri mevacib defterlerine kaydedilmek suretiyle de askerlerin dünyasına katılmış oluyorlardı (örn. bkz. *Menavino, Legge, Religione et Vita*, s. 126.)

[18] On beşinci ve erken on altıncı yüzyıllarda ticaret yapan vezirlere dair bkz. bu kitaptaki “Venedik'le bir Ölüm (1575): Serenissima'da Ticaret Yapan Anadolulu Müslüman Tüccarlar” yazısı. Ayrıca girişimciliği çok dikkat çeken ve eleştirilen bir on yedinci yüzyıl vezirinin vakasıyla da karşılaştırınız. İ. Metin Kunt, “Derviş Mehmet Paşa, Vezir ve Müteşebbis: Osmanlı Sosyo-Ekonomik Teori ve Pratiğinden bir Örnek”, *Turcica 9.1* (1977), s. 187-214. Bu vezirin durumu muhtemelen bir istisnadır çünkü onun daha sistematik davrandığı ya da teorik bir gerekçelendirme geliştirdiği anlaşılıyor ya da belki burada on yedinci yüzyılın değişen değerleriyle karşı karşıyayız. Her halükârda, Palmira Brummett'in süregelmekte olan çalışmasında olduğu gibi daha erken dönemlerdeki vezirlerin faaliyetleri derinlemesine incelenmedikçe bu çeşit karşılaştırmalar kesin sonuç vermekten uzaktır.

[19] Bkz. Tayyip Gökbilgin, “Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi 5* (1955): 11-50'de s. 32'de 1 no.lu belge.

[20] Bkz. St. Petersburg elyazmasımn tıpkıbasımı, haz. I. E. Petrosyan (Moskova, 1987), 140a. Pal Fodor bu önemli metnin karşılaştırmalı bir edisyonu üzerinde çalışmakladır.

[21] Başbakanlık Arşivi, Mâliyeden Müdevver (=MM) 19; evvelce Halil İnalcık tarafından “II. Mehmet’in İstanbul'un Rum Ahalisi ve Şehrin Bizans Dönemi Binaları Hakkındaki Politikası” makalesinde değinilmiştir: Dumbaı ton Oaks Pa- pers 23/24 (1969170)'. 245,76. dipnotu.

[22] Kiracı yeniçerilerin bu sanatları gerçekten icra edip etmedikleri başka bir konu elbette; dükkânları zenaat erbabına kiralamış ya da onları bizzat istihdam etmiş olabilirler. Her iki durumda da,

çarşıya bulaşmışlar demektir.

[23] Ömer Lütfi Barkan, “Edime Askeri Kassamı'na Ait Tereke Defterleri”, *Belgeler* 35-6 (1966): 47-73, özellikle s. 59-60.

[24] Kâmil Kepeci 61, s. 394 (sahife olarak numaralandırılmış.)

[25] Baba adlarından çıkardığımız kadarıyla, 1520'lerdeki kapıkulu sipahilerinden birçoğu Müslüman doğumluydular. Örneğin ocağın 226. ortasının bütün mensuplarının bir listesi için bkz. Başbakanlık Arşivi, MM 23, 54b-79a. Bu önemli kayıt hakkında bkz. Cornell Fleischer, “Preliminaries to the Study of Ottoman Bureaucracy”, *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): 140.12. MM 19, 52a. Konstantin Mihailoviç'e bakılacak olursa, yeniçeri ocağında 1460'lar gibi erken bir tarihte maaş alan kul oğulları vardı. Mihailoviç, *Memoıs of a Jaııissary*, İng. çev. S. B. Stolz (Ann Arbor: The University of Michigan, 1975), s. 159.

[26] Natalie Davis'in çalışmaları sayesinde ortaya çıkan Martin Guerre'in hikâyesi, önce Davis'in danışmanlık yaptığı bir filme (1982) sonra da, kendisinin yazdığı ve artık klasikleşmiş bir kitaba (1983) konu oldu. 1548 yılında köyünden ayrılan Guerre, uzun yıllar sonra döner, daha doğrusu “ben Martin, artık döndüm” diyen birisi köye gelir ve ailesi, köylüleri ve en önemlisi karısı tarafından sevinçle karşılanır, kabul edilir. İki-üç yıl sonra, özellikle birtakım mülkiyet meseleleri baş gösterdikten sonra, bu adamın Martin değil de onun yerine geçmek isteyen ve geçmişini gayet iyi bilen bir başkası, civar köylerin birinden Arnaud du Tilh olduğu iddiaları ortaya atılır. Ve iş mahkemeye yansır. Bkz. Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1983).

[27] Bu “iki tabakalı” modelin derinlemesine çözümlemesi ve eleştirisi için bkz. Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981), özellikle s. 12-22.

[28] *Sohbetnâme*, iki cilt halinde, Topkapı Sarayı Kütüphanesi (bundan böyle TSK), E. H. 1426 (= 1. cilt), E. H. 1418 (= 2. cilt). Bu arada, Orhan Şaik Gökyay tarafından Sohbetnâme'yi tanıtan bir makale de yayımlandı: *Tarih ve Toplum*, no. 14 (Şubat 1985): 56-64. Aynı kaynak daha önce Halil İnalcık (bkz. İnalcık, “Matbah”, *Encyclopedia of İslam*, yeni basım) ve Suraiya Faroqhi’nin de dikkatini çekmiştir.

[29] *Leben und Abenteuer des Dolmetschers Osman Aga*. *Eine türkische Aııto- biographie aus der Zeit der grossen Kriege gegen Österreich*, haz. ye çev. R. F. Kreutel ve O. Spies (Bonn, 1954). Gözden geçirilmiş bir basım ve çeviri için aynı yazarların şu çalışmasına bakınız: *Der Gefangene der Giauren. Die abenteuerlichen Schicksale des Dolmetschers Osman Aga aus Temeschwar von ihm selbst erzâhlt* (Graz, Viyana, Köln, 1962). Metnin aslı Kreutel tarafından basılmıştır: *Die Autobiographie des Dolmetschers Osman Aga aus Temeschwar* (Hertford, İngiltere, 1980). Modern Türkçe uyarlama için bakınız: Harun Tolasa, *Kendi Kalemiyle Temeşvarlı Osman Ağa (Bir Osmanlı Sipahisinin Hayatı ve Esirlik Hatıraları)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986).

[30] Seyyid Hasan'ın aralarında Evliya Efendi'nin de bulunduğu hocaları, Şeyhî tarafından saptanmıştır. *Vekâyi’ül-fuzelâ*, İki cilt, TSK, R. 1445 (= 1. cilt) ve R. 1447 (2. cilt), II: 25a. Gezgin Evliya Çelebi de Evliya Efendi'yi kendi hocaları arasında *Seyahatname*'nin değişik yerlerinde zikrediyor; örneğin bkz. *Seyahatname*, 10 cilt (İstanbul, 1878-194Û), 1: 244-5.

[31] Mahmûd Hiidâ'î (Seyyid, Üsküdarlı), *Vâkı'ât* (*Al-tibr al-masbûk* olarak da bilinir), birlikte ciltli 3 cilt, Üsküdar Selimağa, Hüdayi Ktp. 249 (muhtemelen otograf). Mahmûd Hüdâ'î'nin hayatı ve eserleri üzerine bkz. Ziver Tezeren, *Seyyid Azîz Mahmûd Hüdâyî, 1: Hayâtı, Şahsiyeti, Tarikatı ve Eserleri* (İstanbul, 1984). *Vâkı'ât*’ın diğer kopyaları, s. 71'de sayılmıştır.

[32] Bkz. A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1931), 90-122 ve İ. H. Uzunçarşıh, *Kütahya Şehri* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1932), 235. Gölpınarlı ve Uzunçarşıh

eserlerini hazırladıkları sırada bu eserin birer yazması kendi kütüphanelerinde mevcuttu; Gölpınarlı ayrıca Konya, Müze Ktp., yazma no. 931'i zikrediyor.

{33} *Tecelliyât*'ın çeşitli kopyaları için bkz. Tezeren, *Mahmûd Hüdâyi*, s. 83-4.

{34} *Mecmû'a-i kelimâl-i kudsiyye-i hazret-i Mısrî*, Bursa Merkez İl Halk Ktp., Orhan Gazi, 690. Yeni harflerle basımı için bkz. Halil Çeçen, *Niyazi-i Mısrî'nin Hatıraları*, İstanbul: Dergâh, 2006.

{35} George Makdisi, haz., "Autograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdad", 5 kısımda, *Bulletin of the School of Oriental and Af rican Studies*, 18 (1956): 9-31 ve 239-60; 19 (1957): 13-38, 281-303, ve 426-43.

{36} Telhisî Mustafa Efendi'nin güncesi ilk kez Fazıl Işıközlü tarafından seçilmiş kısımlarla tanıtılmıştı "Başbakanlık Arşivinde yeni bulunmuş olan ve Sadreddin Zade Telhisi Mustafa Efendi tarafından tutulduğu anlaşılan H. 1123 (1711)-1184 (1735) yıllarına ait bir Ceride (Jurnal) ve Eklentisi", VII. *Tiirk Tarih Kongresi, Ankara*, 1970, 2 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 2: 508-34. Günce ayrıca İsmail Erünsal tarafından da çalışıldı ve bazı bölümleri yayımlandı: Erünsal, "Bir Osmanlı Efendisi'nin Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi ve Ceridesi", *Kaynaklar*, no. 2 (1984 Kış): 77-81.

{37} Bkz. 23 c. II, 1134 maddesi.

{38} Bkz. 21 Safer, 1135 maddesi.

{39} Bkz. M. Zilfi, "The Diary of Müderris: A New Source for Ottoman Biog- raphy", *Journal of Tıırkish Sludies*, 1 (1977): 157-72.

{40} TSK, H. 1766. Floransa günceleri konusunda bkz. P. J. Jones, "Florenti- ne Families and Florentine Diaries in the Fourteenth Century", *Papers of lhe British School at Rome*, 24 (1956): 183-205. Günümüze kalan örnekleri için bkz. Fulvio Pezzarosa, "La tradizione fiorentina della memorialistica. Con un'appendice: Per un catalogo dei testi memorialistici fiorentina a stampa", Gian Maria Anselmi ve diğ., *La "memoria" dei mercatores* (Bologna, 1980). İki örnek G. Brucker tarafından yayımlanmıştır: Brucker, haz. ve İng. çey. Julia Martines, *Two Memoirs of Renaissance Florence: The Diaries of Buonaccorso Pitli and Gregorio Dali* (New York, 1967).

{41} Jean-Claude Schmitt, "L'autobiographie revee", *Sources: Travaux Histo- riques*, no. 3-4 (1985): 153-66.

{42} "Asiye Hâtun'un Rüyaları", TSK, H. 388 no.lu mecmuanın içinde, 46b- 55a. arasındaki varaklarda, Hicrî 1114 (1702/3) tarihinde istinsah edilmiş olarak bulunmaktadır.

{43} *Kitâb-i Menâmât*, Nuruosmaniye Ktp., yazma no. 2599.

{44} Mustafâ Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, Nuruosmaniye Ktp., yazma no. 3409,292b- 293b.

{45} Tezâkîr-i Hüdâ'î, Fatih Ktp., yazma no. 2572, III. Murad tarafından görülen bir rüya ve tabiri için bkz. 133v- 134r. Azizin mektuplarının diğer koleksiyonları için bkz. Tezeren, Mahmûd Hüdâyî, s. 84.

{46} G. M. Meredith-Owens, "Traces of a Lost Autobiographical Work by a Courtier of Selim II", *Bulletin of the School of Orienlal and African Studies*, 23 (1960): 456-63. Kaybolan eserin yazarı Hindî Mahmûd adlı birisidir. Eğer o da Esîrî mahlasını kullanmış değilse, Aşık Çelebi'nin *Meşâ'irü'ş-şü'erâ*'sında bahsettiği (bkz. Meredith-Owens tarafından yayımlanan tıpkıbasım [Londra, 1971], 44a-b) ama şimdi kaybolmuş bir başka esaret anlatısı daha olmalı.

{47} İlk kez tanıtan İ. Parmaksızoğlu, "Bir Türk kadısının esaret hatıraları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (bundan sonra İÜEF), *Tarih Dergisi*, no. 8 (1953): 77-85. Fahir İz tarafından kısmen kısaltılarak yayımlandı: "Macuncuzâde Mustafa'nın Malta Anılan: Sergüzeşt-i Esîrî-i

Malta", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1970 (İstanbul, 1971): 69-121. Macuncuzâde, biyografisi 'Âşık Çelebi tarafından verilen Esîrî ile aynı kişi olamaz (bkz. yukarıda 20 numaralı not) çünkü biyografi yazarı 1571'te ölmüş, Macuncuzâde ise 1597'de esir düşmüştü. Anlaşılan, Esîrî tutsaklığını anlatanlar için yaygın bir müstear isim olarak kullanılıyordu.

{48} Osman Ağa için bkz. yukarıda 3 numaralı not, ayrıca bkz. *Zwischen Pa- schas und Generâlen: Bericht des 'Osman Ağa aus Temeschwar über die Höhepunkle seines Wirkens als Diwansdolmetscher ıınd Diplomat*, Kreutel (haz.), (Graz, Viyana, Köln, 1966).

{49} Paris, Bibliotheque Nationale, mş. turc suppl. 221. Stefanos Yerasimos'un editörlüğünü yaptığı seyahat kitapları dizisinde Fransa'da yayımlanmak üzere hazırladığım metin, kısa bir zaman önce yitirdiğimiz (ve yokluğunu sıkça hissettiğimiz) bu tarihçinin vefatı üzerine bir başka yayınevi tarafından neşredilecektir.

{50} Bu "diyalog" Faik R. Unat tarafından yayımlandı: "Ahmet III Devrine Ait Bir Islahat Takriri", *Tarih Vesikaları 1* (1941): 107-21. "Belgeleme" ile siyasi muhayyilenin başka bir ön-modernite toplumundaki ilginç bir bileşimi için bkz. D. C. Waugh, *The Great Turkes Defiance: On the History of the Apocryphal Correspondence of the Ottoman Sultan in its Muscovite and Russian Variants* (Columbus, Ohio, 1978). Kurgunun Rus edebiyatına "belgesel" türler yoluyla nüfuz etmesi konusunda ayrıca bkz. D. S. Likhachev'nin önsözü s. 1-4.

{51} A. Tietze, çev., "Die Geschichte von Kerkermeister-Kapitân. Ein türkisc- her Seerâuberroman aus dem 17. Jahrhundert", *Acta Orientalia* (Leiden) 19 (1942): 152-210; Türkçesi: "Makâle-i Zindancı Mahmut Kapudan", çev. F. İz, *Türkiyat Mecmuası*, 14(1965): 111-50.

{52} Benzer bir kararsızlık Osman Ağa'nın Osmanlı-Tunaboyu illeri ile Orta Avrupa kuvvetleri arasında karşılıklı gidip gelen diplomatik misyonlar arasındaki müzakerelerin ve resmi mektupların karışık bir derlemesi olan *Zwischen Paschas und Generälen*'de de hissedilir. Bu müzakere ve yazışmalarda bir kâtip-çevirmen olarak bulunan Osman Ağa, sanki anlatıcının bakış açısından kendisine nasıl bir pay çıkaracağına karar veremez ve metninin birinci ve üçüncü şahıs sesleri arasında gidip gelmesine izin verir.

{53} Ludwig Fekete, haz., *Türkische Schriften aus dem Archive des Palalins Nikolaus Esterhazy*, 1606-1646 (Budapeşte, 1932). Fekete'nin, "Die Privatbriefe als Quellenmaterial zur türkischen Kulturgeschichte", başlıklı önsözü s. lviii-lxvii arasında bulunuyor. İki Türk esir tarafından yazılmış ilginç mektup örnekleri için bkz. Halil Sahillioğlu, "Akdenizde Korsanlara Esir Düşen Abdi Çelebi'nin Mektubu", İÜEF Tarih Dergisi, no. 17 (1962): 241-56. Ayrıca bkz. Natalie Z. Davis, *Fiction in the Archives*: *Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth Centuıy France* (Stanford, Califomia, 1987); Davis'in ilham verici çalışmasında ele alınan af ve tahlis başvurulan ile burada sözü edilen Osmanlı "dilekçeleri" arasında, somut içerikten ziyade anlatım özellikleri ve ideolojik alt metin açısından karşılaştırmaya değer pek çok öğe bulunuyor.

{54} Jacob Burckhardt, *The Civilizatioıı of the Renaissance in Italy*, İng. çev. S. G. G. Middlemore (Oxford ve Londra, 1945). Ayrıca bkz. Kari Joachim Weintraub, *The Value of the Iıdividual: Self and Circumstance in Autobiography* (Chicago ve Londra, 1978).

{55} N. Z. Davis, "Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth Century France", T. C. Heller, M. Sosna, D. E. Wellbery, haz., *Reconstructing Individıtalism: Autonomy, lndividuality, and the Self in Western Thought* (Stanford, 1986): 53-63.

{56} Zikreden R, A. Abou-El-Haj, "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): A Psycohistorical Study", *Studia Islamica*, 40 (1974): 115-31; bkz. s. 120. Osmanlı hanedanından başka bir "sülâle" için yazılmış olması açısından eşine ender rastlanan bir aile tarihi örneği için bkz. Behçetî İsmail Efendi, *Tâ'rîh-i Siilâle-i Köprülü*, Köprülü Ktp., yazma no. 212.

[57] Georg Misch'in tamamlanmamış fakat devasa eseri *Geschichte der Autobiographie*'nin, III. cilt, 2. kısım (Frankfurt a.M., 1962) s. 905-1076 aralığı, Ortaçağ İslam âleminde otobiyografi yazıcılığı konusuna ayrılmıştır. Yazarın İslam uygarlığına dair tahlilleri büyük ölçüde Franz Rosenthal'in, “Die Arabische Autobiographie” adlı eserine dayanır: Rosenthal, *Studia Arabica* I (Roma, Analecta Orientalia 14, 1937): 1-40. Profesör Bemard Lewis'in nazik izinleriyle kendisinin yayımlanmamış “First Person Narrative – The Middle East” adlı çalışmasını okuma fırsatını da buldum. Bu metin daha sonra Lewis'in *From Babels to Dra- gomans: Interpreting the Middle East* (New York: 2004) adlı kitabı içinde yayımlandı ve bu kitabın Türkçe çevirisi de mevcut: *Babil'den Dragomanlara*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Kapı, 2008.

[58] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hakk fi ihtiyûri'l ehakk*, İng. çev. G. L. Lewis, *The Balance of Truth* (Londra, 1957).

[59] Za'îfî, *Kitâb-i Seıgüzeşt-i Za'îfî*, haz. Robert Anhegger, “16. Asır Şairlerinden Za'îfî”, İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 4 (1950): 133-66.

[60] A. Tietze, haz. ve İng. çev., *Mustafâ Alî's Counsel for Sultans of 1581*, 2 cilt (Viyana, 1979-82), 2: 174-220 (çeviride, s. 48-92). Kendini öne sürme ve öğünme konusunda hiç tereddüdü olmayan bu yazar hakkında çığır açıcı bir entelektüel biyografi için bkz. Comell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali* (Princeton, 1986; Türkçesi: *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı, 1996). Balkanlarda görev yapan küçük bir memurun kendi terfiini sağlamak amacıyla yazdığı kısa bir özgeçmiş için bkz. Lejla Gazic, haz., “*Autobiografija u stihu Mostarskog pjesnika Hurremija*”, *Prilozi za Orijentalni Filologiju* 20-1 (1970-71): 205-11. İmparatorluğun öteki ucundan benzer bir örnek de 1577' de Kuzey Irak'taki bir beyin ailesinin Osmanlılara hizmetlerinden duyduğu gururu ifade etmek ve yeni tahta geçen III. Murad'ın lütfuna mazhar olmak amacıyla yazdığı hatırat metninde bulunuyor; bkz. İsmet Parmaksızoğlu, “Kuzey Irak'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Kuruluşu ve Memun Bey'in Hatıraları”, *Belleten* 37 (1973): 191-230.

[61] “Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi”, Arapçadan çevirenler A. Türek ve F. Çetin Derin, 2. kısımda *İÜEF Tarih Dergisi*, no. 23 (1969): 205-18 ve no. 24 (1970): 69-92.

[62] Seyyid Hasan ve babasının biyografileri için Şeyhî, *Vekâyi*, II: 24b/25a. Oğlunun hayatı için bkz. II: 261a.

[63] Biyografi yazarı açıkça yeni aile bağı ve yeni “kariyer” tercihi arasında nedensel bir ilişki kuruyor. (II: 24b): “*Necmüddin Hasan Efendi bunların hemşirelerin tezvîc itmekle tarîk-i müderrisini terk eyleyüp...*” Günce yazarımızın ailesi tarafından gelen gelin evliliğe *siyâdet* getiriyordu (seyyidlik, Hz. Muhammed' in soyundan olma). Bu şeref ve unvan, Seyyid Hasan'ın halası ile Şeyh Necmüddîn el-Yemenî'nin çocukları tarafından haliyle kuşanıldı.

[64] Seyyid Mehmed, *Risâle-i 'Adlî Efendi*, İstanbul Üniversitesi Ktp., İbnü'l- emin M.K., yazma no. 2956. Birinci sayfada (modern dönemde varak değil sayfa olarak numaralandırılmış), Seyyid Hasan'ın elyazısına çok benzeyen bir yazıyla şöyle yazılmıştır: “*Bıı Risâle-i Adlî [böyle!] ceddim Seyyid Mehmed Efendi hattiyledür ve kendi te'lifld[ür].*”

[65] *Sohbetnâme*, II: 185b.

[66] Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheic- he: Mecmu'a-i Tekaya*, Klaus Kreiser ve M. Serhan Tayşi tarafından ek bilgi notlarıyla yayımlandı (Freiburg, Breisgau, 1980). Kocamustafapaşa ve Balat tekkelerinin silsilesi, sırasıyla, s. 2-3 ve 4'te bulunuyor. Balat'taki silsile için ayrıca bkz. Ayvansarâyî, *Tevârîh*, haz. F. Derin (İstanbul: TTK, 1985), s. 98-9.

[67] Şeyhî, *Vekâyi'*, II: 25a. Daha sonra yazılan daha kısa bir biyografik eser de günce yazarımıza bir madde ayırmayı ihmal etmiyor. Bu maddede Seyyid Hasan'dan bir beyit zikredilirken aynı zamanda onun "şöhreti" de perspektife oturtuluyor: "*Ma'rûf ve meşhıîr olan 'Abdü'l-ahad Nûrî Efendi degildür*", Mirzâzâde Mehmed Salim Efendi, *Tezkire-i Salim*, TSK, H.1271. Seyyid Hasan ve yine şair olan oğlunun biyografileri için bkz. sırasıyla, 250a (s.v. "Nûrî") ve 256a (s.v. "Vahyî").

[68] Abû 'Abd ar-Rahmân as-Sulamî (ö. 1021), *Kitâb âdâb as-Suhba*, haz, M. J. Kister (Kudüs,-1954). Bu basımda kullanılan kopyalardan biri Süleymaniye Kütüphanesinde bulunuyor: Şehit Ali, yazma no. 1114. Sohbet/suhba konusunda yine derviş çevrelerinde çok iyi bilinen bir başka tasavvuf metninde geçen klasikleşmiş bir değerlendirme için bkz. Sihabeddin Ömer Sühreverdi (ö. 1234), Avârifiil Maârif, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul: Erkan, 1989.

[69] Bu "elkitabı" Seyyid Hasan'ın babası tarafından yazılan *menakıbıtameye* başka birinin eliyle eklenmiştir; Üniversite Ktp., İbnülemin M. K. 2956, 49b- 52b. Alıntının geçtiği yer: 51b.

[70] Seyyid Hasan zaman zaman (örneğin I: I46a ve II: 1b) maaşını {vazîfe) İstanbul gümrüğünün gelirlerinden aldığını belirtiyor.

[71] Princeton Üniversitesinde bir doktora öğrencisi olan Molly Greene'in (şimdi yine Princeton'da profesör), 1545 İstanbul vakıf tahrir defterindeki veriler üzerine bir seminer ödevi çerçevesinde yaptığı tahliller, bu sosyal grubun ve vakıflarla ilgili işlevlerinin nicel boyutunu görmemde çok yardımcı oldu.

[72] Üniversite Ktp., İbnülemin M. K. 2956, 50a: "*kadir oldukça çârşû ta'âmun yimeye*".

[73] On dokuzuncu yüzyıl Amerikan güncelerinde görüldüğü şekliyle yas konusunun psikolojik açıdan incelendiği bir çalışma için bkz. Paul C. Rosenblatt, *Bitter, Bitter Tears: Nineteenth-Century Diarists and Twentieth-Century Grief Theories* (Minneapolis, 1983).

[74] *Sohbetnâme*, I: 5a.

[75] A.g.y., I:5b/6a.

[76] A.g.y., I:6a.

[77] A.g.y., I:7b.

[78] A.g.y., I:9b/10a.

[79] A.g.y., II: 134b. Askeri açıdan önemi ne olursa olsun, Uyvar çok büyük bir sembolik değer taşıyordu çünkü Osmanlı devletinin fütuhatçı ve genişlemeci kimliğini korumak adına ortaya koyduğu son bir çabayı temsil ediyordu. Franz Kafka'nın günlüğüne 1 Ağustos 1914'te yazdığı şu satırlarla karşılaştırınız: "Almanya Rusya'ya savaş açtı. - Öğleden sonra yüzme."

[80] A.g.y., I:38a.

[81] Stoisizmin Seyyid Hasan'ın dünyasında ne felsefi ekol ne de manevî terbiye yöntemi olarak doğrudan bir yeri vardı. Buna rağmen birtakım tavır benzerlikleri barizdir. Gerçekten de, Antik çağda madde âleminin gelgitlerine "kayıtsız" bir tavır (*indifference*) geliştirmek amacıyla "ân"a yoğunlaşmak, "kâinatın evrensel kanunu çerçevesinde varoluşu(muzu)n her anını kabul etmemizi sağlaması hasebiyle", Stoik ruh terbiyesinin bir parçasıydı, Bkz. Stoisizmin pratik bir felsefe olarak mükemmel bir tarifini veren P. Hadot, *Exercises spirituels et philosop- hie antique* (Paris, 1981). Fakat bu kayıtsızlığın umursamazlık anlamına gelmediğine dikkat etmeliyiz: "kayıtsızlık ilginin yokluğu değildir; aksine, hayatın her anına eşit (aralarında fark gözetmeyen) bir aşk duymak demektir."

[82] “Bireyin ortaya çıkışı” meselesine bağlı olarak, otobiyografik yazın *Avrupa'ya has* bir olgu olarak görülmüştür. *Two Memoirs of Renaissance Florerıce*'ın girişinde Brucker (s. 9) Pitti ve Dati'nin güncelerinin “Avrupa’ya has bir tür olan otobiyografinin erken ve önemli birer örneği olarak çalışılmaya değer” olduğunu belirtiyor.

[83] *The Diary of Samuel Pepys: A New and Complele Transcription*, haz. R. Latham ve W. Matthevvs, 11 cilt (Berkeley, 1970-1983).

[84] İstanbul’da on altıncı yüzyılın sonundan on dokuzuncu yüzyılın başına kadar yaşanan isyanlara toplu bir bakış için bu satırların yazarının yayımlanmamış yüksek lisans tezinin beşinci bölümüne bakınız: “*Yeniçeris and Esnaf: Solidarity and Conflict*”, McGill Üniversitesi, 1981.

[85] Kadızâdeli akımı ve karşıtları arasında cereyan eden tartışmaların o çağa ait bir dökümü ve tahlili için Kâtib Çelebi'nin *Mîzânü'l-hakk* adlı eserine bakılmalı. Aynı olayların yeni bir analizi M. Zilfi, tarafından yayımlandı: “The Kadizadelis: Discordant Revivalisin in Seventeenth-Century İstanbul”, *Journal of Near Eastern Studies*, 45 (1986): 251 -69.

[86] Sosyolojideki “etkileşimcilik (*interactionism*)” okulunun bit tarihçi tarafından değerlendirilmesi ve buna bağlı olarak Rönesans Floransası'ndaki ihvan birliklerinin (*confraternities*) tahlili için bkz. Ronald F. Weissman, “Reconstructing Renaissance Sociology: The 'Chicago School' and the Study of Renaissance Society”, Richard C. Trexler, haz., *Persons in Groups: Social Behavior as Identity Formation in Medieval and Renaissance Europe* (Binghamton, N. Y., 1985) içinde: 39-46; ve R. F. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence* (New York, 1982).

[87] Rosenthal'in Haçlı Seferleri sırasında otobiyografik yazıların görece bolluğu ile zamanın duygusal karmaşası arasında kurduğu bağı karşılaştırınız: A History of Müslim Historiography (Leiden, 1968), s. 175.

[88] Tarihçinin olayları anlatırken işin içine kendi tanıklıklarını da kattığını ya da delillerini güçlendirmek adına kişisel tanışlarını zikrettiğini kastetmiyorum burada. Aslında üçüncü şahıs kipi ile aktarılan anlatıları güçlendirmek amacıyla yapılan bu tür “şahsî” müdahalelere her dönemin tarih yazıcılığında rastlamak mümkün. Osmanlı vakanüvislerinden Aşıkpaşazâde bu yöntemin en iyi bilinen örneklerini veriyor. Selânikî’nin metni ise bu yöntemi de kullanmakla birlikte yer yer kişisel günce tarzına yaklaşıyor. Örneğin belli bir göreve atandığını bildirdikten hemen sonra, güncesine kayıt tutarmışçasına, bu müjdeyi getiren kişiye bahşiş verdiğini ekliyor: *Tâ'rîh-i Selânikî* (İstanbul, Hicri 1281 /Miladi 1864/1865), 313. Yeni harflerle basımı için bkz. Mehmet İpşirli (haz.), *Tarih-i Selanikî*, 2 cilt, Ankara: TTK, 1999,1. cilt, s. 266.

* Bu dipnotlarda aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

ASV: Archivio di Stato di Venezia. Sözü geçen belgelerin toplu ve kullanışlı bir kataloğu bu arada Maria Pia Pedani tarafından yayımlanmıştır: *I “Documenti turchi” dell'Archivio di Stato di Venezia. Inventario della miscellanea, con l'edizione dei regesti di A. Bombaci* (Roma: Istituto Poligrafico Zecca dello Stato, 1994).

Gökbilgin/Belgeler, (ASV'den seçtiği belgeleri iki bölüm halinde haz.) Tayyip Gökbilgin, “Venedik Devletindeki Vesikalar Külliyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgeleri”, *Belgeler* 1 (1964): 119-220; ve “Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler” *Belgeler* 5-8 (1968-1971):1-151.

MD: Mühimme Defterleri, Başbakanlık Arşivleri, İstanbul.

Turan/Venedik: Şerafettin Turan, “Venedik'te Türk Ticaret Merkezi”, *Belleten*, 32(1968):247-81.

[89] Zikreden J. C. Van Leur, *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History* (Lahey, 1955), s. 3-4. Van Leur çevirisinde tüccarın ismini “Kojah Rayoan” olarak veriyor

ancak kullandığı kaynakta aynı isim “Goja rajoan” şeklinde yazılmaktadır (yani ismin her iki parçasının ortasındaki sessiz harfler aynıdır): *De eerste Schipvaart de Nedertanders Naar Ooost-lndie onder Cornelis de Houtman*, 1595-1597: *Journalen*, *Documenten en andere Bescheiden*, haz. G. P. Rouffaer ve J. W. Ijzerman, 1. cilt: *D Eerste Boeck van Willem Lodewycksz* (Gravenhage, 1915), s. 83.

{90} N. Oikonomides, *Hommes d’Affaires Grecs et Latins a Constantinople* (Paris, 1979); A. E. Laiou-Thomadakis, “The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System: Thirteenth-Fifteenth Centuries”, *Dumbarton Oaks Papers* 34 (1981): 177-222; a.g.y., “The Greek Merchant of the Paleologan Period”, Praktika 57 (1981): 96-124.

{91} H. İnalcık, “Bursa and the Commerce of the Levant”, *Journal of Econo-mic and Social History of the Orient* 3 (1960): 131-47. İnalcık'ın bu çalışmasının zeminini teşkil eden 1950'lerde yayımladığı çeşitli makalelerin referansları için bkz. a.g.y., s. 132, n.1.

{92} A.g.y., “Capital Formation in the Ottoman Empire”, *The Journal of Economic History* 19 (1960); bkz. s. 113, n. 44 ve s. 138.

{93} Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to Ottoman Turks*, İng. çev. H. J. Magoulias (Detroit, 1975), s. 83.

{94} Martin-Thomas, *Diplomatarium Veneto-Levantinium: Acta et Diplomata* II (Venedik, 1899), 134, 159, 172 numaralı belgeler.

{95} *Il libro dei Conti di Giacomo Badoer* (*Constantinopoli 1436-1440*), haz. Umberto Dorini ve Tommaso Bertele (Roma, 1956). İstanbul'un fethinden önceki dönemde Osmanlı tüccarların “uluslararası” faaliyetleri hakkında daha fazla bilginin, hâlâ yayımlanmayı ya da (en azından Osmanlı tarihi bakış açısından) incelenmeyi bekleyen benzeri muhasebe defterlerinden edinilmesi muhtemeldir.

{96} Bu muhafazakâr bir hesap çünkü varsaydım ki: 1) Badoer'in sadece “*turcho*” olarak nitelemekle yetindiği iki tüccar, adları geçenlerden farklı kimseler olmayabilir; 2) Ali (sarain), Azi Baba (moro) yada (sarain), “fator de choza Muxalach” olarak da tanımlanan Jael (sarain) muhtemelen Memluk topraklarından gelen Arap tüccarlar; 3) “Ali turcho” ve “Choza Ali turco” aynı kişi olabilir; 4) “Asani capitanio” muhtemelen Hasan adlı biri değil, Oikonomides'in tahmin ettiği gibi Rum bir kaptan.

Bu tüccarların “Türk” olduğunu söylediğimizde kuşkusuz etnik kökenleri üzerine bir yorum yapmış olmuyoruz. Milliyetçi polemiklere derinden gömülü olduğu için Osmanlı toplumundaki din değiştirme olgusunun tarihi hâlâ yürekli bir demograf beklemekte. “Türk” burada Türkçe konuşan Müslüman Osmanlıları belirtiyor. Bunlar ister çeşitli otokton halklardan gelme mühtediler, ister Anadolu'ya ve Balkanlara yerleşen Orta Asyalıların soyundan gelme olsunlar –kaderin cilvesi neticesinde ya da bile isteye– diyar-ı Rum'un Türk geleneğine biçim vermişlerdir. Örneğin Badoer'in muhasebe defterinde sözü edilen “Türkler” arasında “Choza Isse turcho” daha yeni din değiştirmiş gibi görünmektedir: Badoer'in “chir Jacob fiuol de Chogia ise” dediği oğlu ise anlaşılan din değiştirmemişti ya da kolaylık olsun diye Rumca unvanını kullanmayı sürdürmüştü. İki kuşak sonra ailesinin Rum kökenlerini hatırlayan olacak mıydı? Kendi de bir “Abdullah'ın torunu olan Gelibolulu “Ali”nin (1541-1600) *Künhü’l-ahbâr*'ının Leiden yazmasındaki benzersiz girişinde Rumi kimliğinin çoğul arka planı konusundaki son derece açık görüşlü gözlemlerini hatırlayalım. (Cod. 288 Warner, 3a-10a). Hem bu pasajı bulup çıkaran Leiden Üniversitesinden Jan Schmidt'e hem de bu bilgiyi ve metni benimle paylaşan Washington Üniversitesi'nden Comell Fleischer’e teşekkür ederim.

{97} İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara: TTK, 1954), s. 82.

[98] H. Sahillioğlu, “Bursa Kadı Sicillerinde İç ve Dış Ödemeler Aracı Olarak 'Kitabü'l-kadı’ ve 'Süftece'ler”, *Türkiye İktisat Tarihi Semineri: Metinler/Tartışmalar* (8-10 Haziran 1973), haz. O. Okyar (Ankara, 1973), s. 103-41; ticaretin örgütlenmesinde kölelerin rolü için bkz. H. Sahillioğlu, “On Beşinci Yüzyıl Sonunda Bursa'da İş ve Sanayi Hayatı: Kölelikten Patronluğa”, *Memorial Ömer Lütfi Barkan* (Paris, 1980), 179-88; Mesih Paşa ve Ali Paşa ile bağlantılı olarak “*hâce*” sözcüğünün kullanımı için, bkz. İnalcık, “Bursa Şer'iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed’in Fermanları”, *Belleten* ll (1947):693-708 içinde 701-2, 12 numaralı belge.

[99] *The Itinerary of Ludovico di Varthema of Bologna from 1502 to 1508*, İng. çev. J. W. Jones (Londra, 1928), s. 37-8.

[100] Pearson, *Merchants and Rulers in Gujarat* (Berkeley ve Yeni Delhi, 1976), s. 1 7, 14, 25.

[101] Bu arşivler hakkında bkz. Pearson, “Goa Archives and Indian History”, *The Quarterly Review of Historical Studies* 13 (1973-74): 205-11. Bu ticaret yoluna devletin gösterdiği ilgi üzerine bkz. II. Selim'in Açe hükümdarına gönderdiği mektup. Bu mektupta Osmanlı sultanı Açe ile Mekke arasında ticaret yapanlara Avrupalıların saldırmalarından duyduğu rahatsızlığı ifade etmektedir. İlgili belgeleri yayımlayan Safvet, “Bir Osmanlı Filosunun Sumatra Seferi”, iki kısım, *TOEM* 10(1912): 604-14 ve 11(1912): 678-83. Robert Mantran (“L'empire ottoman et le commerce asiatique aux 16e et 17e siècles”, *İslam and the Trade of Asia: A Colloquium*, haz. D. S. Richards [Oxford, İngiltere, 1970], s.171-9) Asya'daki Osmanlı ticaretini kayda değer bulmuyor.

[102] P. Earle. “The Commercial Development of Ancona, 1479-1551”, *The Economic History Review*. 22 (1969): 28-44.

[103] F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, İng. çev. Siân Reynolds, 2 cilt (New York, 1972-73) 1:284-9 (Türkçesi: *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994). On altıncı yüzyılın başlarında artan korsanlık konusunda bkz. A. Tenenti, “I corsari in meditterraneo all'inizio de Cinquecento”, *Rivista Storica Italiana* 72 (1960):235-82.

[104] Osmanlı öncesi feodal kısıtlamalar üzerine, bkz. F. W. Carter, *Dubrovnik* (*Ragusa*)*: A Cfassic City State* (Londra ve New York, 1972), 403, n. 97. Earle, yukarıda zikredilen “Ancona” yazısında *pax ottomanica*'nın Dalmaçya ticaretine katkısından bahseder, s. 40. Ankona Slavlarının rekabetine T. Stoianovich “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”, *Journal of Economic History* 20 (1960): 234-313. s. 237'de değiniyor.

[105] V. Makuscev, haz. *Monumenta Historica Slavorum Mendionalium*, 1. cilt (Varşova, 1874): 127-30.

[106] Earle, “Ancona”, s. 39-40.

[107] Makuscev, I: 178-80.

[108] Ankona tarafından bu Osmanlı ricaline tanınan ayrıcalıklar için bkz. o.g.y., s. 180. Hersekoğlu hakkında biyografik bilgiler H. Reindl, *Manner um Bayezid II: eine prosopographische Studie über die Epoche Sultan Bayezids II* (1481-1512) (Berlin, 1 983), s. 1 29-46'da bulunabilir; Hersekoğlu'nun doğum yeri olan Hersek’le ve Venedik'le devam eden ilişkisi konusunda bkz. Erdmute Heller, *Venedische Quellen zur Lebensgeschichte des Ahmed Pasa Hersekoghlu* (Münih, 1961).

[109] Makuscev, I: 180-5.

[110] A.g.y., s. 188-9.

[111] G. M. Thomas, *Zur Quellenkunde des Venezianischen Handels und Verkehres* (Münih, 1879), 34-5; Bu bahsin geçtiği bir başka eser M. Sanuto, *I Diarii di Marino Sanuto* (1496-1533), 58 cilt (Venedik, 1879-1903), 36: 406-7, ki bu eser de Stoianovich tarafından “Balkan Merchant”, 237-

8'de zikrediliyor. Lanciano'nun fuarlarıyla ilgili, bkz. Corrado Marciani, *Lettres de changes aux foires de Lanciano au XV le siècle* (Paris, 1962); Marciani tarafından yayımlanan mektupların hiçbirinde Osmanlılardan bahis yoktur, ancak faaliyetleri hakkında giriş bölümünde değiniler bulunuyor.

{112} Orijinali bilinmeyen bu hükmün İtalyanca çevirisi için bkz. Makuscev, 1: 190-1.

{113} R. de Roover, "A Florentine Firın of Clotlı Manufacturers", *Speculum* 16(1941): 3-33; bkz. s. 19, 33. Aynı konuda bkz. Earle, "Ancona", 35. B. Dini'nin I. Selim (1512-1520) döneminde Osmanlı-İran savaşları nedeniyle Bursa ipek ticaretinin sekteye uğramasının Floransalılar için Osmanlı ülkesine seyahat etmenin cazibesini azalttığı, bu nedenle de Floransalıların bu dönemde Osmanlı tüccarlarını misafir etmeyi tercih ettikleri yolunda bir iddiası var; "Aspetti de commercio di esportazione dei panni di lana e dei drappi di seta fiorentini in Costantinopoli, negli anni 1522-1531", *Studi in Memoria di Federigo Melis*, 5. cilt (Napoli, 1978), IV: 1-55.

{114} Zikreden R. Paci, La "*Scala*" *di Spalato e il commereio veneziano nei baleani fra cinque e seieento* (Venedik, I 971), s. 72.

{115} Şirketin merkezinden Ankona'daki mümessillerine gönderilen 13 Eylül 1539 tarihli bir mektubu zikreden F. Edler de Roover, "Wichcombe Kerseys in Antwerp (1538-44)", *Economic History Review* 7 (1936-37): 57-62; bkz. 60, n. 4. Dubrovnik'in gümrük geliri kayıtları için bkz. J. Tadic, "Le commerce en Dalmatie et a Raguse et ladecadence économique de Venise au XVIIème siècle", *Aspetti e Cause della Deeadanza Economiea Veneziana nel Seeoto XVII*: *Atti del Convegno 27 Giugno 2 Luglio 1957, Venezia* (Venedik, Roma, I 961), 237-74; bkz. 251.

{116} Livomo'nun gelişimi üzerine bkz. F. Braudel ve R. Romano, *Navires et marchandises a l'entree du Port de Livourne* (1547-1611) (Paris, 1951). Osmanlı ve özellikle Türk tüccarlar Livomo'da pek aktif görünmeseler de, şehrin dışında Türkler, Ermeniler ve Rumlar için ayrı ayrı mezarlıklar vardı: a.g.y., s. 25. Ayrıca Braudel ve Romano şehrin dikkat çekici yapılarından birinin bir Türk'ün "ülkesinin tarzında" yaptırdığı evi olduğunu belirtiyorlar (a.g.y, s. 26).

{117} M. Natalucci, *Ancona Attraverso i Secoli*, 2 cilt (Citta di Castello, 1960), II:l38. Ankona'daki Marranyo olayının hikâyesi, neticesinde oluşan boykot ve Osmanlı Yahudilerine yaptığı etkiler C. Roth, *The House of Nasi: Dona Gracia* (Philadelphia, 1947), s. 158-71'de ele alınmıştır.

{118} Dük'ün 11 Mayıs 1555 tarihli "salvo condotto a Turchi, Armeni, Greci, Ebrei, Mori...", mektubu Biblioteca e Musei Oliveriani Pesaro'da, manoscritto miscellaneo Oliveriano no. 384, 4la-42a'da bulunuyor. Kütüphane Müdürü S. Paolo Mario'ya bu mektubun bir kopyasını bana temin ettiği için teşekkür ederim.

{119} Zikreden Earle, "Ancona", 44, n. 1. Bir İtalyan tarihçi (Paci, Spalato, 15), 1561 tarihli bir Venedik raporunu zikrederek Ankona'nın kaybını Medici yönetiminin ağır fiskalizmine bağlıyor: "a meta del Cinquecento il gravosissimo fiscalisme mediceo 'aveva causato che in Aneona si riducevano tutte le facende'."

{120} "*Venedik ve Dubrovnik'den gayri yire bezirgan varmağa emir yokdur... Ankonâ ve sâ'ireye varmayub*", MD 5:1180. 1563 tarihli ferman ise Gökbilgin/Belgeler'de yayımlanmıştır, no. 193.

{121} P. Preto, *Venezia e i Turchi* (Floransa, 1975), s. 127.

{122} A.g.y., s. 128.

{123} Turan/Venedik, s. 276: "*bey ve şirâ hususında ve deryâ yüzinde ve kara câniblerinde enva'-i zarar ve ziyan...*"

{124} Ağa Bey hakkındaki hüküm Gökbilgin/Belgeler, no. 7'de yayımlanmış- tır. Ani Çelebi hakkındaki ise Turan/Venedik, s. 253'te zikrediliyor; Preto, *Venezia*, s. 128'de de Senato

kararından bahsediliyor.

{125} Gökbilgin/Belgeler, no. 90 ve 172.

{126} " *...ticâret içün frengistan'a gidenlerden zengin dört tacir...*"; MD 4: 1742. İstanbul'da kasap olarak çalışmak üzere seçilen kimseler hakkında bkz. D. Sopova, *Makedonija do XVI i XVII vek; dokumenti od Carigrafskite arhivi*, 1557-1645 (Üsküp, 1955)'deki 36, 37 ve 39 numaralı örnekler: "*ikiyüzbin akçeye kâdir olub kassâblığa yarar ise...*" Bu politikanın genel bir değerlendirmesi ve daha sistemli bir nicel analizi için bkz. S. Faroqhi, *Towns and townsmen ofO ttoman Anatolia*: *Trade, crafts and food production in an urban setting*, 1520-1650 (Cambridge, İngiltere, 1984), s. 228-33 ve 330'daki Tablo 35 (Türkçesi: *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, çev. N. Kalaycıoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı, 1993).

{127} ASV, Doc. Tur., filza 2: c. 265.

{128} Preto, *Venezia*, s. 128.

{129} Gökbilgin/Belgeler, no. 87.

{130} Preto, *Venezia*, s. 128.

{131} Mektubun İtalyanca çevirisi G. A. Quarti, *La Guerra contro il Turca a Cipro e a Lepanto*, (Venedik, I 935), s. 345'te yayımlanmıştır. Karşılaştırma açısından Venedik'teki Flaman tüccarların 1596 tarihli bir dilekçesinde 21 imza, Floransalılarınkinde 17 ve Cenevizlilerinkinde 9 isim görüldüğünü belirtelim. Bu sayılar sistemli bir araştırmanın ürünü olmasa da bir fikir verebilir: W. Brulez, *Marchands Flamans a Venise*, I (1568-1605) (Brüksel, Roma, 1965), xix. Bir karşılaştırma daha yapılacak olursa, Fondaco dei Tedeschi'de (Alman Hanı) on altıncı yüzyıl boyunca tek kişilik yatak odalarının sayısının 80'i bulmadığı görülüyor ki bu odaların hepsi her zaman dolu değildi; H. Simonsfeld, *Der Fondeco dei Tedeschi in Venedig*, 2 cilt (Stuttgart, I 887); "yaşanabilir" odaların farklı zamanlardaki fiyatları için bkz. II: 112. Burada Venedik'teki Osmanlı ticari varlığının diğer Avrupa milletlerinkinden daha önemli olduğunu söylemek gibi bir niyetim yok. Böyle bir önerme tüccarların Venedik'te kalış sürelerini, ticari faaliyetin yoğunluğunu, ticaret hacmini vs. göz önüne alan araştırmalara dayanmalı. Yine de, elimizdeki sayılar Osmanlı varlığının kayda değer olduğunu gösteriyor.

{132} Preto, Venezia, 129'da zikrediliyor. Bu metnin büyük bir kısmı B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York, 1982), s. 121-3'te İngilizceye çevrildi (Türkçesi: *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ayışığı, 2000). 1570-73 savaşlarının diplomasisi ve özellikle Sokollu ve Venedik baylosu Barbaro'nun faaliyetleri üzerine bkz. M. Lesure, "Notes et documents sur les relations veneto-ottomanes, 1570-1573", 2 kısım, *Turcica* 4 (1972): 13464 ve 8/1 (1976): 117-56.

{133} Casusluk konusu en az dört mühimme belgesinde yer almıştır: *MD* 16:46, 81, 112, 593. Kuşkusuz Üsküp'e gönderilen emir çok önemli sayılıyordu çünkü kısa bir belgede bahaneye ve yanlış anlamaya mahal bırakmayacak şekilde tam dört kez tekrar edilmişti. Bkz. *MD* 16: 514; Sopova, *Makedonija*'da yayımlanmıştır, no. 18.

{134} *MD* 14:720.

{135} Örneğin, bkz. de Groot, *The Ottornan Ernpire and the Dutch Republic: a history of the earliest diplomatic relations*, 1610-1630 (Leiden, 1978), s. 19: "yabancı düşmanlığı (*xenophobia*) dalgası".

{136} Osmanlı devalüasyonlarının dış ticaret açısından potansiyel ekonomik sonuçlarını gelecek çalışmalara da ciddi anlamda yol gösteren D. Sella değerlendirmiştir: *Commerci e industrie a venezia nel secolo XVII* (Venedik, Roma, 1961), s. 29-34.

[137] R. Rivkin, “Marrano-Jewish Entrepreneurship and the Ottoman Mercantilist Probe in the Sixteenth Century”, mimeograf (Cincinnati: Hebrew Union College Jewish Institute of Religion, 1967); Stoianovich, “Balkan Merchant”, s. 254.

[138] Bu paragraftaki bilgiler aksi belirtilmediği takdirde Preto, *Venezia*, s. 130-3' ten alınmıştır.

[139] Vercellin, “Mercanti Turchi e Sensali a Venezia”, *Studi Veneziani*, 4 (1980): 46-7. Başka bir referansta (Preto, Venezia, 134), bu fark değişik bir şekilde ifade edilmiştir: (Türkçe konuşan?) “*Turchi Asiatici e Costantinopolitani*” ile (Boşnakça veya Arnavutça konuşan?) “*Turchi Bossinesi et Albanesi*”. Binanın tarihi konusunda bkz. A. Sagredo ve G. Berchet, *II Fondaco dei Turchi in Venezia* (Milano, 1860).

[140] Vercellin, “Sensali”, 54’te zikrediliyor. Venedik hukukunda *sensali*'nin rolüyle ilgili bkz. M. Ferro, *Dizionario del Diritto Comune e Veneto* (Venedik, 1781), 10:7-10. Venedik'teki kötü üne sahip simsarlar hakkında bkz. Vercellin, “Sensali”, 55; Ortadoğu için, M. Abdul Jabbar Beg, “The Status of 'Brokers' in Middle Eastem Society in the Pre-Modem Period”, *The Muslim World* 67(1 977): 87-90; C. H. Becker ve G. S. Colin, “Dallâl”, *E12*. Dellallarla simsarların Osmanlı ekonomisindeki işlevleri üzerine bkz. N. Beldiceanu, *Recherche sur la ville ottomane au XVe siècle: Études et Actes* (Paris, 1973), s. 81-6; ve Gökbilgin/ Belgeler, no. 204.

[141] Preto, *Venezia*, 128, no. 28.

[142] Vercellin, “Sensali”, s. 59.

[143] A.g.y., s. 54'te zikrediliyor. Bu paragraftaki bilgilerin geri kalanı a.g.y., 63-8'den alınmıştır.

[144] “Relatione... Antonio Diedo”, S. Ljubiç’in yayıma hazırladığı *Commissi- ones et Relationes Venetae lll* (Zagreb, *Monumenta Spectantia Histariarn Slavo- rum Meridionalim*, XI, 1880), s. 10, 3.

[145] “Relatione de noi Michiel Bon et Gasparo Erizzo... 1559”, a.g.y. s. 123-4. Osmanlıların Salona'da bir liman kurma girişimlerinin de 1557 tarihli başka bir İtalyan kaynağında bahsi geçiyor: zikreden Paci, Spalato, s. 47.

[146] Braudel, *The Mediterranean*, 1: 268, no. 54.

[147] Carter, Dubrovnik, s. 375-7.

[148] Sancakbeyinin mektubunun orijinali kaybolmuş görünüyor; çevirisi ASV, *Lettere et scritture turchesche*, filza 3, c. 11’de bulunuyor. Bu girişimin aynı dönemden bir anlatısı için bkz. G. Cozzi, *II Doge Nicolo Contarini* (Roma, 1958), s. 327-41.

[149] Carter, *Dubrovnik*, s. 391.

[150] Paci, *Spalato*, s. 94.

[151] Venedik Devlet Arşivlerinde Türkçe belgelerin genel koleksiyonu üzerine bkz. A. Bombaci, “La collezione di documenti turchi dell'archivio di stato di Venezia”, *Rivisti di Studi Orientali* 24(1 949): 95-107. Birtakım düzeltmelerle yeniden gözden geçirilmiş bir versiyon P. Sebastian tarafından yayımlandı. P. Sebastian, “The Turkish Documents in the Venetian State Archives. A note on the Indice Bombaci”, *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Diata* (Napoli, 1982): 497-510.

[152] Francesco Balduci Pegolotti, *La pratica della mercatura*, haz. A. Evans, (Cambridge, Mass., 1936).

[153] Bu keçinin benzersiz özellikleri ve Anadolu'daki tarihi hakkında bkz. Xavier de Planhol, “Rayonnement urbain et selection animale: une solution nouvelle du problème de chèvre

d'Angora”, *Bulletin de la section de géographie, Études de géographie historique*, 82(1975-77): 179-96; ve Kamil Su, “Tiftik ve Sofculuk”, *Türk Etnografya Dergisi* 17(1982): 59-77.

{154}. Paul Wittek, “Zur Geschichte Angoras im Mittelalter”, *Festschrif Georg Jacob*, haz. T. Menzel (Leipzig, 1932), s. 329-54.

{155}. Ö. Ergenç, “XVII. Yüzyılın Başlarında Ankara'nın Yerleşim Durumu Üzerine Bazı Bilgiler”, *Journal of Ottoman Studies*, 1(1980): 85-108. Aynı zamanda Bedesten, Penbe Han, ve Kapan Hanı da Fatih’in farklı vezirleri tarafından yaptırılmıştı; a.g.y., s. 89-91.

{156}. *Düstûrnâme-i Enverî*, haz. M. H. Yınanç (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), s. 107.

{157}. Paolo Orvieto, “Un esperto orientalista del '400: Benedetto Dei”, *Rinascimento*, ikinci seri, 9(1969): 205-75; bkz. s. 207.

{158}. *Die Aufzeichungen des Genuesen Jacopo de Promontorio-de Campis über den Osmanenstaat um 1475*, haz. F. Babinger (Münih, 1956), 59. Sofun bir meta olarak önemine işaret etmek açısından Promontorionun bu bilgiyi kitabının Osmanlı idarî taksimatına ve gelirlerine ait bölümünde zikretmesi dikkate değer. Bu bölümde sadece iki yerel üründen söz eder, Ankara'nın sofu ve Kastamonu'nun bakırı (s. 60).

{159}. Bartolomeo di Pasi, *Tarifa de pexi e mesure* (Venedik, 1503), 32b. Levant’ın yünlü üretimindeki genel gerileme üzerine bkz. Eliyahu Ashtor, “Les lainages dans l'Orient médiéval: emploi, production, commerce”, *Atti della secondo settimana di studio* (10-16 aprile 1970): *produzione*, *commercio*, *e consumo dei panni di Jana nei seco/i XII-XVII*, haz. M. Spallanzani (Floransa, 1976), s. 657-86.

{160}. Buradaki İngiliz ve Leh ticareti alıntıları için bkz. Braudel, *Mediterranean*, I: 613 ve 199, sırasıyla.

{161}. *Ali Ekber'in Hitayname Adlı Eserinin Çin Kaynakları ile Mukayese ve Tenkidi*, haz. Lin Yih-Min (Tai-Pei, 1968), s. 156.

{162}. Michele Membre, *Retazione di Persia* (1542), haz. G. Scarcia (Napoli, 1969), s. 12.

{163}. *The Life and Lerters of Ogier Ghiselin de Bushecq*, haz. C. T. Forster ve F. H. B. Daniell, 2 cilt (Londra, l881), 1:137; aynı konuda bkz. s. 137-8 ve 143-4. *Hans Dernschwam's Tagehuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien* (1553/55), haz. F. Babinger (Münih ve Leipzig, 1923), s. 186-7.

{164}. Magosa üzerine 1394'te Kıbrıs'ta bulunan İtalyan gezgin Martoni'nin gözlemleri için bkz. C. D. Cobham, İng. çev., *Excerpta Cypria*: *Materials for a History of Cyprus* (Cambridge, İngiltere, 1908), s. 22. Her iki şehre dair başka referanslar için bkz. W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen* age, haz. F. Raynaud, 2 cilt (Leipzig, 1886), II: 705 (Türkçesi: *Ortaçağda Yakındoğu Ticaret Tarihi*, çev. Enver Z. Karal, Ankara: TTK, 1975).

{165}. Heyd, II: 545; yine aynı konuda bkz. Diamond Jenness, *The Economy of Cyprus: A Survey to 1914* (Montreal, 1962), s. 34-5.

{166}. Jenness, *Cyprus*, 89. Kıbrıs’ın “çok kaliteli yünü”nün ihracatı konusuna gönderme Teixeira'nin (1605'ten) *Travels* adlı eserinde bulunmaktadır; zikreden Jenness, s. 89, n. 12.

{167}. Faroqhi, *Towns*, s. 142-3.

{168}. A. Refik [Altınay], *Hicrî' On Birinci Asırda İstanbul Hayatı* (İstanbul: TTK, 1931), s. 39.

{169}. Preto, *Venezia*, s. 132.

{170}. Faroqhi, *Tawns*, s. 141.

{171}. Kalelerin inşası üzerine bkz. Ergenç, “Ankara'nın Yerleşim Durumu”.

[172] Zikreden Paci, Spalata, s. 93.

[173] *Polonyalı Simean'un Seyahatnamesi*, çev. Hrand D. Andreasyan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1964), s. 37.

[174] A.g.y., s. 44-5.

[175] ASV, *Miscertanaea di carte non appartenenti a nessun archivio, busta* 29. Bu kaynağın bir kısmının yayını ve değerlendirilmesi için bkz. G. Vercellin, "Mercanti Turchi e Venezia alla fine del Cinquecento: Il libretto dei contratti turcheschi di Zuane Zacra sensale", *II Veltro* 23/2-4 (1979): 243-76.

[176] Ergenç, "1600-1615 Yılları Arasında Ankara İktisadi Tarihine Ait Araştırmalar", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, haz. O. Okyar, 145-63; bkz. 157-60. Yine aynı konuda bkz. D. French, "A Sixteenth Century English Merchant in Ankara?" *Anatolian Studies*, 22(1972): 241-71.

[177] A. N. Kurat, "The Reign of Mehmed IV, 1648-87", haz. M. A. Cook, *A History of the Ottoman Empire to 1730: Chapters from the Cambridge History of Islam and The New Cambridge Modern History* (Cambridge, England, 1976), 157-77; bkz. s. 158.

[178] Stoianovich, "Balkan Merchant", s. 192.

[179] Mantran, *İstanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Essai d'histoire institutionelle, économique et sociale*, (Paris, 1962) (Türkçesi: 17. *Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, çev. M. A. Kılıçbay, E. Özcan, Ankara: TTK, 1990). Mantran daha sonraki bir çalışmasında da ("Minoritaires, métiers, et marchands étrangères à İstanbul au XVe et XVIIe siècles, *Minarites téchnique et métiers: Actes de la Table Ronde du GIS Mediterannannée, Abbayes de Sémanque*, 1978 [Aix-en Provence, 1980], s. 127-38) aynı görüşü tekrar ediyor.

[180] Musa Çadırcı, "II. Mahmud Döneminde (1808-1839) Avrupa Hayriye Tüccarları", *Social and Economic History of Turkey*, haz. O. Okyar ve H. İnalcık (Ankara: Hacettepe Üniv., 1980), s. 237-41.

[181] On yedinci yüzyılın sonlarından iki Şeyhülislamın fetva mecmualarının *kitâb-i müdârebe* kısımlarına bakınız: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yi 'Ali Efendi* (İstanbul, Hicri 1311/1893/1894), 121-9 ve Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-i Feyziyye* (İstanbul, tarihsiz), s. 409-15.

[182] M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun, 1972), s. 162.

[183] H. Gerber, "The Muslim Law of Partnerships in Ottoman Court Re-cords", *Studia Islamica*, 53 (1981): 109-19; bkz. s. 118.

[184] Gökbilgin/Belgeler, no. 207; ayrıca H. Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili*, haz. H. Ongan (Ankara, 1974), s. 51.

[185] B. Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas", *Cahiers d'histoire mondiale*, I (1953): 105-25; bkz. s. 106.

[186] T. D. Goodrich, "Sixteenth Century Ottoman Americana or a Study of Tarih-i Hind-i Garbi" (yayımlanmamış doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 1968), 568, 588; her iki not da derkenar olarak kaydedilmiş. Bu çalışma daha sonra kitap olarak da yayımlandı: *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana*, Wiesbaden, 1990.

[187] Yusuf Ağa'nın daha sonra parlak bir bürokratik kariyer yaparak sadrazamlığa kadar yükselen oğlu, altı yıl süren bu Hindistan görevinde babasına eşlik etmiş ve Hindistan'ı kısaca tasvir eden

bir eser yazmıştı: “Hindistan Hakkında XVIII. Yüzyılda Yazılmış Küçük Bir Eser”, haz. İ. Miroğlu, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 34 (1983-84): 539-54.

[188] Diyarbakırlı bir Emeni olan Mesihî mahlaslı Osmanlı şairinin durumu kayda değer. Aşık Çelebi, ünlü tezkiresinde, hiç şaşkınlık veya kınama belirtisi göstermeden, şairin ticaret amacıyla gittiği Venedik'in “güzelleri” karşısında duyduğu hayranlık sonucu bütün parasını savurarak hayatını kazanabilmek için bir süre bu şehre yerleşip Türkçe ve Farsça öğretmenlik yapmak zorunda kaldığını anlatır. (Acaba bu bilgi çelebiye başka tüccarlar tarafından mı iletilmişti?) Aşık Çelebi, *Meşâ'ir üş-şu'arâ*, haz. G. M. Meredith-Owens, “E. J. W. Gibb Memorial” seri no. 24, (Londra, 1971), 129 a.

[189] Giacomo Boni, “Una finna del trecento e due iscrizioni turche nel Pa-lazzo Ducale”, *Archivio Veneto*, 29(1885): 199-200. Bu iki duvar yazısı burada eksiksiz zikredilmeye değer: “*Ey kıldir lem yezel, ey pâdişâh lem yezel, sen bu yapıları düşmenler elinden al.” “İşbu bindoksandört senesi sâferinün yigirmiikinci güni işbu şehre nüzul idüb tahrir olundı. El-hakîr Eğribozî Mustafâ.*”

[190] ASV, Letteri e scritti turchesche, filza 3, c. 47.

[191] ASV, Letteri e scritti turchesche, filza 3, c. 52. Aynı filza’da c. 50 Türkçe terekenin çevirisidir; çeviri bazı hususlarda daha açıklayıcı olduğundan, Türkçe terekedeki bazı müphem noktalar için zaman zaman bu belgeyi de kullanacağız.

[192] ASV, Documenti Turchi, Busta XIX, yayımlandığı yer Turan/Venedik, 277; aynı belgenin İtalyanca çevirisi için bkz. *I Libri Commemoriali della Republica di Venezia*: *Regesti*, VII (Venedik, 1907), s. 16.

[193] İnalcık, “15. Asır Kaynakları”, s. 54.

[194] N. Filipovic, “Nekoliko dokumenata o trgovini za vrijeme turske vlada- vine u nasim zemljama”, *Prilozi za Orientalni Filologiju*, 2(1951): 57-81; bkz. s. 70-3.

[195] Şemseddin Sami'ye göre (*Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, 1337), bu iç donu çizmelerin içine giyiliyordu.

[196] L. Fekete, “Das Heim eines türkischen Herrn in der Provinz im XVI. Jahrhundert”, *Acta Orientalia*, s.11; R. E. Koçu, *Türk Giyim-Kuşam ve Süsleme Sözlüğü* (Ankara: Sümerbank, 1967), “ferace” maddesi.

[197] İtalyanca tercümesinde *kaftan* “doliman” olarak ifade ediliyor. Bu sözcük Türkçe *dolama* ya da *dolaman* kelimelerinden türemiş ve birkaç Avrupa diline çeşitli şekillerde geçmiştir; bkz. *The Oxford English Dictionary*, 12 cilt (Oxford, İngiltere, 1933), “dolman” maddesi. Osmanlı ülkesini o yıllarda ziyaret eden bir İtalyan bu şapkayı şöyle tarif ediyor: “Bu başlık ya da berenin dört yakası var, önden ve arkadan da sarkıyor, yelkenlerin yakaları gibi, dolayısıyla *ghielcentaccie* diyorlar yani yelkenli bere; ve bu tarz başlıkları askerler de giyiyor, Hıristiyan ülkelerinin sınırlarında bulunanlar, akıncılar...” Bkz. Marc’Antonio Pigafetta, *Itinerario di Marc'Antonio Pigafetta*, haz. P. Matkovic, *Putavanja po Balkanskom Polutoku XVI*. *Vieka X*. *Putopis Marka Antuna Pigafetta*, *ili drugo putovanje Antuna Vrancica u Carigrad 1567 godine* (Zagreb, 1890), s. 165.

[198] Osmanlı ülkesini o yıllarda ziyaret eden bir İtalyan bu şapkayı şöyle tarif ediyor: “Bu başlık ya da berenin dört yakası var, önden ve arkadan da sarkıyor, yelkenlerin yakaları gibi, dolayısıyla *ghielcentaccie* diyorlar yani yelkenli bere; ve bu tarz başlıkları askerler de giyiyor, Hıristiyan ülkelerinin sınırlarında bulunanlar, akıncılar...” Bkz. Marc’Antonio Pigafetta, *Itinerario di Marc'Antonio Pigafetta*, haz. P. Matkovic, *Putavanja po Balkanskom Polutoku XVI*. *Vieka X*. *Putopis Marka Antuna Pigafetta*, *ili drugo putovanje Antuna Vrancica u Carigrad 1567 godine* (Zagreb, 1890), s. 165.

[199] G. Boerio, *Dizionario del Dialetto Veneziano*, 3. gözden geçirilmiş basım. (Venedik, 1967), “scovoleta” maddesi: “piccola granata di filo di saggina (Melega), colla quale si nettano o panni.” Tacirimiz Venedik’te bu süpürgeleri daha sonra hediye etmek düşüncesiyle almış olabilir zira Venedik süpürgeleri 1640 tarihli narh listesine göre İstanbul pazarında özellikle değerli idi: haz. M. Kütükoğlu, *Osmanlı Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, haz. M. Kütükoğlu (İstanbul: Enderun, 1983), s. 185-6.

[200] Henri Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter*, A.D. 1967 (Boston, 1836), 2; öte yandan, “her seyyaha... kafi miktarda ekmek, çorba ve et...” temin eden bir han için bkz. s. 7.

[201] İnalcık, “15. Asır Kaynakları”, s. 72.

[202] Simonsfeld, *Der Fondaco dei Tedeschi*, II: 126-8.

[203] Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, AD 150-50 (Londra, 1971), s. 49 (Türkçesi: *Geç Antik Çağda Roma ve Bizans Dünyası*, çev. Turhan Kaçar, İstanbul: Tarih Vakfı, 2000).

[204] Burada vurgulamaya çalıştığım toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramının, toplumların (ve kimi dillerin) belirlediği bir gerçeklik olarak, tabiatın biçimlendirdiği cinsiyetten (*sex*) farkı üzerine, bkz. A. Oakley, *Sex, Gender and Society* (Londra, 1972). Bu konunun uygulama yanıyla ilgilenenler, cinsiyetlendirmiş tarihin öncülerinden Joan W. Scott'un yazılarından derlenmiş kitaba bakabilirler: *Gender and the Politics of History* (New York, 1988).

[205] Önemli örnekler arasında, bkz. Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records - the Sharia Court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18(1975): 53-114; Haim Gerber, “Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa 1600-1700”, *International Journal of Middle East Studies*, 12(1980): 23144; Gabriel Baer, “Women and Wakf: An Analysis of the İstanbul Tahrîh of 1546”, *Asian and African Studies*, 17 (1983): 9-27. Bazı Avrupa dillerindeki seyahatnameler dışında kaynaklara inmeden hazırlanmış bir genel değerlendirme için, bkz. Ian Dengler, “Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age”, Lois Beck ve Nikki Keddie, haz., *Women in the Muslim World* (Cambridge, ABD, 1978), 229-44.

[206] Bkz. M. Uraz, Kadın Şair ve Muharrirlerimiz (İstanbul: Tefeyyüz, 1941). Bir diğer konuda, bkz. Ülkü Bates, “Women as Patrons of Architecture in Turkey”, Beck ve Keddie'nin *a.g.* derlemesi içinde, s. 245-60. Daha başka yayınlara da değinilebilir elbette ama amacımız sadece genel bir değerlendirme. Sürdürüldüğünü bildiğimiz ama daha yayımlanma aşamasına gelmemiş birçok çalışmanın önümüzdeki yıllarda bu karamsar tabloyu değiştireceğini umuyoruz.

[207] Metnin tümü aşağıda eski Osmanlı Türkçesi'nin özelliklerini korumaya çalışan bir çevriyazımla verildiği için, giriş kısmında Asiye Hatun'dan yaptığımız alıntılarda bir-iki ufak değişiklikle, özellikle bütün uzatmalı sesleri belirterek, günümüz Türkçesinin yazım kurallarını uyguladık. On sekizinci yüzyıl sonrası metinlerinden yaptığımız alıntılarda da aynı ilkeye göre hareket ettik. Eski Osmanlı Türkçesinde yazılmış metinlerde (ve Arapça harflerle yazılmış kitap başlıklarında) ise yine çevriyazım kullandık. Türk dilini, öz/yabancı gibi ayrımların ötesinde, tarihin akışı içinde evrilen bir yapı olarak değerlendirirsek, bir Arapça ya da Fransızca ile karşılaştırıldığında çok çok daha hafif bile olsa, tümden cinsiyetsiz olduğunu söyleyemeyiz. Asiye Hatun'un kendine “fakîre” demesi örneğinde olduğu gibi, Osmanlı Türkçesi'nde Arapçanın etkisiyle bazı cinsiyet kalıplarının kullanıldığını bu yazının konusu açısından vurgulamak gerekir. Bugün bile “müdire”, “memure” gibi bazı sözcükler kullanılmıyor mu?

[208] Bu kitaptaki “Ben ve Başkaları” makalesi.

[209] Topkapı Sarayı Kütüphanesi (aşağıda, TSK), H. 388. Birde 1a'da bir başka elden çıkma bir göz ilacı tarifesi ile bir beyit vardır. Sonradan mecmuanın sahiplerinden biri eklemiş olabilir.

[210] Anonim eserlerin yazarlarının (dolayısıyla anonim nüshaların yazıcılarının) cinsiyeti üzerine yerleşik erkek-ağırlıklı önyargıları sorgulayan ilginç yayınlar var: S. Schibanoff, “Medieval Frauenlieder: Anonymous Was A Man?” *Tulsa Studies in Women's Literature*, 1(1982): 189-200; Marilynn Desmond, “The Voice of Exile: Feminist Literary History and the Anonymous Anglo-Saxon Elegy”, Critical Inquiry, 16 (1990) 572-90. Bu konuda feminist yazarların esin kaynağı, Virginia Woolf’un yayımlanmamış son denemeleri arasında yer alan “Anon” adlı yazısı: “Anon kimi zaman erkektir, kimi zaman kadın. Açıklık yerlerde şarkı söyleyen bir sestir. Evi yoktur. Anon 1477 dolaylarında öldü. Yazarın isminin eklendiği matbu kitaplar onu öldürdü” (alıntılayan: M. Desmond). Gaza ve sefer gibi “erkekleri ilgilendiren” konularda bile kolay yargılara saplanmamak gerektiği üzerine Osmanlı tarihinden verilecek çok ilginç bir örnek var: İmam Dımaşkî'nin *Fezâilü'l-Cihâd*’ını *İmâdü'l-cihid* adıyla Türkçeye çeviren ve şimdiye kadar kimliği bilinmeyen “anonim”, Dr. Müjgan Cunbur'un ikna edici bir şekilde öne sürdüğü gibi, III. Murad'ın nedimesi Ayşe Hubbî Hatun olabilir. Bkz. M. Cunbur, “Battal Gazi'yle İlgili İki Eski Kaynak ve Birkaç Beyit”, *II. Battat Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu: Tebliğler* (Malatya, 1987), s. 86-92.

[211] Daha Asiye Hatun'un ilk mektubuna gelen karşılıkta sözü geçen “arkun yoldan Medîne-i münevvereye vâsıl olmak” motifi, hatunun daha sonradan okuduğumuz bir rüyasında geçer. Bu aynı düş motifinin yinelenmesi olabileceği gibi editör-müstensih yanılması da olabilir.

[212] *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi*, çev. Hrand Andreasyan (İstanbul: İstanbul Üniv. Edb. Fak., 1964), s. 24.

[213] *Seyahatnâme*, 5. cilt (İstanbul, 1899), s. 553-62. Bu ve diğer kaynaklar ışığında daha genel bir değerlendirme için, bkz. Nazif Hoca, “Üsküb”, *İslâm Ansiklopedisi* ve A. E. Vacalopoulos, *History of Macedonia*, 1354-1833, çev. P. Megann (Selanik, 1973), s. 220-1 (ve dizin). On yedinci yüzyıldan başlayarak Manastır ve Üsküp yörelerindeki asayişsizliklerle ilgili Osmanlı belgeleri (A. Matkovski tarafından) yayımlanmıştır: *Turski izvori va ajdutsvoto i aramistvoto vo Makedonja / Sources turques pour le mouvement des haidouques et des brigands en Macédoine* (Üsküp, 1961'den başlayarak), 1. cilt: 1620-50,2. cilt: 1650-1700... Ayrıca bkz. A. Matkovski, “Haiduken-aktionen in Mazedonien in der ersten Halfte des 17. Jahrhunderts”, Süd-Ost Forschungen, 21 (1962): 394-402. Matkovski'nin bazı okuma/çeviri yanlışlarının düzeltildiği ve kullandığı belgelerden bir kısmını oluşturan Manastır (Bitola) kadı sicillerinin daha etraflı olarak yayımlandığı, dolayısıyla daha dengeli bir tablo veren bir derleme için bkz. V. Boskov vd., haz., *Documents turcs sur I'histoire du peuple macédonien* (Üsküp, l963'ten başlayarak), 1. cilt: 1607-23.

[214] Burada amacımız birtakım motiflerin anlaşılmasında zaman içinde ortaya çıkan kültürel değişikliklere değinmek, yoksa Freudcu psikolojik çözümleme ayrı bir eğitim gerektirir; aksi takdirde sık sık yapılan vülger Freudculuk hatasına düşmek kolaydır. Öte yandan, rüyaların yorumlanmasında uzun ve sivri nesnelerin erkeklik uzvunu simgelediği görüşünün modern insana has bir görüş olduğunu ve birdenbire Freud'la başladığını düşünmek yanlış olur. İkinci Bayezid devrinde, çeşitli tabir kitaplarından derlenerek oluşturulan *Kâmilü't-ta'bir* adlı eserde, İbn Sîrîn zikredilerek şu görüş belirtilir: “*bıçak te'vilde oglan ola ve bıçak kini avret ola*”, TSK, R. 1769, 210Bb.

[215] Bkz. Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâ'ik*, haz. H. J. Kissling, (Wiesbaden: Viyana nüshasından tıpkıbasım, 1965), 129-130; ve Şeyhî, *Vekâyi'ü'l-fuzelâ*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Bayezit Ktp. nüshasından tıpkıbasım, 1989), 1: 146 (Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri dizisinin 3. cildi).

[216] Acaba Asiye Hatun'un rüyalarının İstanbul'daki saray kütüphanesine ulaşmasında bu tür bir tarikat bağlantısı mı rol oynadı? Bk. D. 3194 (Katalogda yanlışlıkla “kuyumcubaşı defteri” olarak

belirtilmiş. Arşiv yöneticisi Sayın Ülkü Altındağ'ın hazırlamakta olduğu ve yayımlamaya başladığı yeni kataloğun devamını dört gözle beklemek için bir sebep daha). Bir diğer ihtimal, eğer hayattaysa Asiye Hatun'un, değilse de vârislerinin, 1689'da Üsküb'ün Habsburg generali Piccolomini'nin emriyle yakılması üzerine gerçekleştirilen ve yirminci yüzyıla kadar süren Balkan muhacirliğinin mukaddimesi sayılabilecek, büyük göçle İstanbul'a yerleşenlerden olması ve yazışmaların İstanbul içinde el değiştirmesidir.

{217} Rüya günlüğünde sadece beş isim olması şaşırtıcı. F. de Jong'a göre (*Encyclopedia of Islam*, yeni basım, "Khalwatiyya") Halvetîlikte yedi isim şöyle sıralanır: 1) el-Tehlîl; 2) Allâh; 3) Hû; 4) Hayy; 5) Hakk; 6) Kayyûm; 7) Kahhâr. Rüya günlüğünde sözü geçen son isim "kayyum" olduğuna göre, yedinci isme gelmeden yazışmalar bitmiş ya da sonrası yitmiş olabilir. Ayrıca "hu"dan "hakk"a geçtiğini açıkça belirtir hatun; de Jong'un listesindeki dördüncü isim olan "hayy"dan hiç söz edilmez. Demek ki hiç olmazsa isimlerin sırası, zaman içinde ya da Halvetîliğin kolları arasında değişiklik gösterir. Merhum Cerrahî şeyhi Muzaffer Özak'ın *Ziynetü'l-kulâb* (İstanbul: Salalı Bilici Kitabevi, 1973) adlı eserinde verdiği liste Asiye Hatun'unkine daha yakındır ama yine de "Hayy'in atlanmasına açıklık getirmez; bkz. s. 40-41: 1) Tehlîl; 2) Allâh; 3) Hû; 4) Hakk; 5) Hayy; 6) Kayyûm; 7) Kahhâr. Bu kaynağa dikkatimi çeken Andrâs Riedlmayer'e teşekkür borçluyum.

{218} Muslihüddin Efendi'nin nesli Uziçe'nin ötesine kadar yayılan nüfuzunu hiç olmazsa on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar korumuştur. Bilhassa oğlu Mehmed Efendi (ö. 1750) devrinin siyaset olaylarına adı karışan ilginç bir şahsiyet. Hakkında birçok makale bulunan Mehmed Efendi'yle ilgili yayınlar için, bkz. Cemal Cehajiç, *Derviski redavi u jugoslevenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnui Hercegovini* (Saraybosna, 1986), 105-8.

{219} Bu konudaki çalışmalara genel bir bakış ve Asiye Hatun'un yaşadığı devirden hemen sonra o yörede faaliyet gösteren tarikatların bir dökümü için, bkz. A. Popovic, "Les ordres mystiques musulmans dans les territoires yougoslaves au dix-huitième siècle" *Mélanges Professeur Robert Mantran*, hz. A. Temimi, (Zaghouan, 1988), 201-8. Ayrıca bu konuda sorularımı bir mektupla cevaplandıran Sayın Prof. Popovic'e burada teşekkür etmek isterim.

{220} M. Smith, *Rabia the Mystic and her fellow-saints in Islam* (Cambridge, İng., 1928), s. 18-9 (Türkçesi: *Bir Kadın Sufi: Rabia*, çev. Ö. Eraydın, İstanbul: İnsan, 1991). Bir yandan Rabia Hatun'un hayatını ve düşüncelerini, öte yandan genel olarak kadınların tasavvuf tarihindeki rollerini birçok yönleriyle orijinal kaynaklardan aydınlatan bu kitap, Annemarie Schimmel'in 1984 basınıma yazdığı girişte (yine Cambridge, İng., s.xxvi-xxxv) belirttiği gibi, hâlâ aşılmamıştır. Tasavvuf tarihinde kadınlar ve tasavvuf düşüncesinde kadın imgesi konularında daha kısa ve daha yeni bir değerlendirme için Schimmel'in bu giriş yazısına ve *Mystical Dimension of İslam*, (Chapel Hill, 1975) adlı kitabının "The Feminine Element in Sufism" adlı ek bölümüne (s. 426-35) bakılabilir (Türkçesi: İslam'ın Mistik Boyutları, çev. E. Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı, 2001).Ayrıca bkz. Emine Gürsoy-Naskali, "Women Mystics in Islam", *Women in Islamic Societies*, Bo Utas, haz. (Londra, 1983), 238-43.

{221} Kadınlara has ribatlar için, bkz. Smith, s. 171-5.

{222} İlk iki soru hakkında şimdiye kadar söylenenleri değerlendirdikten sonra yeni bulgular ve orijinal yorumlar getiren bir araştırma için, bkz. Mikâil Bayram, *Bacıyan-ı Rûm: Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilâtı* (Konya: Selçuk Üniv., 1987). "Fakîregân" göndermesi için, bkz. s. 12-3.

{223} Kitaplığımdaki (şimdilik bildiğim tek) nüsha. İstinsah tarihi: H. 1220.

[224] Muhammed Hadzijahic, “Badzijanije u Sarajevu i Bosni”, *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke*, 7-8(1982): 109-33.

[225] Şeyhî, 1:576.

[226] L. Gamett, *Mysticism and Magic in Turkey* (Londra, 1912), 175-7; ayrıca aynı yazarın şu eserine bakınız: *Women of Turkey* (Londra, 1891), s. 507. Tekkelerin kapatılmasından az önce yazılmış (kütüphaneci dostum Andrâs Riedlmayer'in dikkatimi çektiği) bir yazıda, İstanbul'da Gümüşhaneli (Nakşibendî-Halidî) dergâhına bağlı bir kadınlar tekkesi hakkında bilgi ve dedikodular aktarılmaktadır; *Resimli Ay*; I/9 (Teşrinievvel, 1340/1924): 27-8.

[227] Örnek olarak bkz. *Correspondence spirituelle échangée enire Nuroddin Esfarayeni ei son disciple 'Alaoddawleh Semnani*, haz. H. Landoldt (Tahran, Paris, 1972). Bu mektubâta yazdığı giriş yazısında, Prof. Landoldt başka örneklere de değinir. Ruhî eğitimin mektupla gerçekleştirilmesi olgusuna İslamiyet'in dışında da rastlanır şüphesiz. Bizans toplumunun üst sınıfından, ömrünü Tanrı yoluna adama çabasına girmiş, tahsilli bir kadın ile keşiş mürşidi arasındaki yazışmalardan oluşan, dolayısıyla Asiye Hatun'un durumuna büyük bir koşutluk gösteren bir örnek için bkz. *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess frene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, haz. ve İng. çev. Angela C. Hero (Brookline, 1986).

[228] Aynı yüzyıldan çok daha iyi bilinen bir diğer örnek, Hindistan Sultanı Şahcihân'ın kızı Cihânârâ Begüm'dür. Erkek kardeşinden çok dinlediği ve etkilendiği Molla Şah adlı şeyhi birçok mektup yazdıktan sonra ikna edebilen Cihânârâ, babasını ziyaret vesilesiyle evlerine gelen Molla Şah'ı bir kafes arkasından görmüş ve onun yoluna girmiştir. Molla Şah'ın menakıbnamesini yazan müridi Tevekkül Beg'den aktaran: M. Smith, s. 154-5. Asiye Hatun'un kendi şeyhini görme fırsatı bulup bulamadığım şimdilik bilemiyoruz. Eğer görmediyse bu, şeyhi rüyalarında “görme” olgusuna iyice soyut bir hava verir. Belki düşlerinde Hazreti Muhammed'i “*mübarek hilye-i şerifleri üzere*” görmesi gibi, şeyhini de sözlü tasvirden yola çıkarak gerçekleştirdiği bir zihin resmiyle görüyordur. Bir önceki notta sözü geçen Bizanslı prenses, mürşidini yılda kaç kere göreceği konusunda sıkı pazarlıklara girmek zorunda kalır. Hıristiyan kadınların rüyalarında da Hz. İsa ile evlendiğini görme motifine rastlanır. Örnek olarak bkz. Vida D. Scudder, *Saint Catherine of Siena As Seen In Her Letters* (Londra, 191 1), s. 21-2.

[229] İstanbul Üniversite Ktp., İbnülemin M. K. İnal yazmaları, no. 2956, 46b-52b. Hatun'un çağdaşı bir diğer Halvetî, Niyazi-i Mısrî, Yunus Emre'nin "çıktım erik dalına” diye başlayan şiirine yazdığı şerhte, batınlarının “tenezzül ve terakkisin” (yani iniş ve çıkışını) bilmek isteyenlere “telkîn-i miirşid ve usûl-i esmâ ile bile gönül kitâbına ve 'ilm-i ta'bîre mürâca'at” etmelerini söyler; buna göre davranan mürit, her gün ne düş görürse “mürşide 'arz eyler ve ana ahvâli beyan eyler ol müşkili de hall olup sülük eyler”, TSK, H. 303, 2b-3a (Sadeleştirilmiş Türkçesi için bkz. İsmail Hakkı Bursevi, Niyazi-i Mısrî, *Çıktım Erik Dalına: Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi*, sadeleştiren Suat Ak, Ankara: Mor, 2007).

[230] Bilakis rüyanın gerçekliğine inanmak, genelde şeriat ehli olmanın gereklerinden sayılmıştır. Hamzevîliğe karşı yazılan bir risalede Bosnalı Hamza Balı'nın doğru yoldan ne kadar uzaklaştığını belirtmek için “rüyayı inkâr” ettiği belirtilir, bkz. A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler* (İstanbul, 1931), s. 76. Asiye Hatun'un çağdaşı olan Ahmed Vecdî, “hakikat-ı rüya” konulu risalesinde (TSK, M. R. 1062, 23b-27b.) şöyle yazar: “*Mu’tezile didiler ki: ol [yani rüya] hayâlâtdur, anlara hakikat yokdur. Bu ma'nâ Mu'tezileden câridür, usulleri üzerine ki ol usûl şer'i inkârdur*”, Ahmed Vecdi'nin bu eseri her ne kadar bir derlemeyse de, Hatun'un çağdaşı bir Osmanlı yazarı olması açısından, görüşlerinin on yedinci yüzyılın zihniyetini yansıtmakta değerli olduğunu düşünerek burada ve aşağıda rüya konusunda bu risaleyi zikretmeyi tercih ettik. Yoksa buradaki fikirler,

yazarın kaynak olarak kullandığı ve sık sık zikrettiği çeşitli hadis ve tabir kitaplarında defalarca ele alınmıştır. Mesela, yukarıdaki notta geçen İsferâinî, Ahmed Vecdî Efendi'nin kaynaklarından biridir. Yine de bağlamın, dilin, söyleme, katılan diğer öğelerin vb. değişmiş olmasından dolayı her ele alındıklarında görüşlere yeni anlamlar yüklenebilir. Gelenekleşmiş bazı davranışları dinden ayıklamak gerektiğini, bu tür geleneklerin bazı noktalarda gerçek dini yozlaştırdığını düşünerek, yozluk ve hurafe addettiği çeşitli görüş ve davranışlarla mücadele eden bir İslami tavır da, Hamzevîlik ve Mutezile'den farklı bir cepheden bir bilgiye ulaşma yöntemi olarak rüyayı reddeder. Bu konuda *İktihas* dergisinin tavrı günümüzden bir örnek olarak verilebilir. Bu tavrı gözlerken Ruşen Çakır rüyalardan yana taraf tutar: İslami gelenekte ya da İslam tarihinde değil de "İslam'da çok önemli bir yer işgal eden rüyaları ihmal hatta iptal" ettiği için *İktibas*'ı eleştirir (*Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis, 1990, s. 189) ve nefis kitabında çok doğru bir seçimle yer verdiği, Bayan Çokbilmiş müstear adıyla bilinen bir diğer "akletme"ci tarafından cevaplandırılır. Bkz. Yelda Doğan, "Nokta ve Ayet ve Slogan ve Sol ve Din ve Çağrıştırdıkları", *Kitap Dergisi*, 51-2 (Nisan-Mayıs 1991): 48-55.

{231} Burada çok kaba hatlarıyla değindiğimiz rüya metafiziğinin, İslam düşünce tarihi bağlamında çok daha teknik yönleriyle tartışılması ve bu konuda önemli bir rol oynayan "âlem-i misâl" kavramı için, bkz. G. E. von Grünebaum ve Roger Caillois, haz., *The Dream and Human Societies*, (Berkeley, Los Angeles, 1966) içinde Henry Corbin, "The Visionary Dream in Islamic Spirituality", s. 381-408 ve Fazlur Rahman, "Dream, Imagination, and Alam al-mithâl", s. 409-19. Özellikle "klasik" İslam tarihinde rüya ile ilgili inanışlar ve çeşitli kaynaklarda geçen düş anlatıları, rüya ve tabir konularına kültürler arası karşılaştırmalı bir bakış getiren bu kitapta, von Grünebaum, T. Fahd, J. Lecerf ve F. Meier'in yazılarında ele alınmıştır. Günümüz müfessirlerinden Sayın Süleyman Ateş'in İslami düşünce geleneği çerçevesinde rüyanın niteliği üzerine yaptığı genel bir değerlendirme ve kısa da olsa, modern psikoloji teorisiyle bir karşılaştırma için, bkz. *İnsan ve İnsanüstü: Ruh, Melek, Cin, İnsan* (İstanbul: Dergâh, 1979), s. 69-78. Yazarın burada değindiği gibi bilinçdışı kavramına dayalı Freudcu rüya anlayışı, İslami (ve genel olarak Tanrılı) anlayıştan oldukça farklı olmasına rağmen, bunları birbirinin tümden zıddı gibi görmek yanlış olur; örtüştükleri bazı noktalar vardır. Eflatun'dan Freudculuk sonrasına Batı düşünce geleneğinin rüya anlayışıyla Hindu medeniyetinin görüşlerin ontoloji ve epistemoloji sorunları olarak ayrıntılı biçimde karşılaştıran, farkları vurgulayan ama örtüşme noktaları da yakalayan, İslam medeniyetini hiç ele almasa da, yöntem açısından göz açıcı önemli bir çalışma için, bkz. Wendy D. O'Flaherty, *Dreams, Illusions and Other Realities* (Chicago, Londra, 1984).

{232} *Muhiddini Arabî Ta'birnamesi*: *Yeni Harflerle, yeni lisana göre tercüme edilmiş en mükemmel ta'birnamedir*, çev. Süleyman Tevfik (İstanbul: İkbal Kütüphanesi, 1932), s.5. Yine bu bağlamda, II. Abdülhamid'in emriyle Süleyman Hasbî Efendi'nin Arapçadan çevirdiği, *Abdülganî el-Nâbulsî'nin* (1641-1731) ünlü tabirnamesi *Ta'tîrü'l-enam fî ta'biri'l-menâm*'da geçen şu cümle (İstanbul, H. 1306, s. 9) dikkat çekici: "*bir kimsenin hali sükûnetde ve kendisi huzur ve râhatda ve libâsı fâhir ve cedid bulunur ise... onun rüyası sahîh olur.*"

{233} Ahmed Vecdî, 27a.

{234} Bkz. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 429. Abdülbaki Gölpınarlı'nın çevirisiyle: "kadının rüyasını, aklının noksan, canının arık olması bakımından, erkeğin rüyasından aşağı bil", *Mesnevi ve Şerhi*, 6 cilt (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. basılış, 1 985), VI: 642 (beyit VI: 4330).

{235} Ahmed Vecdî, 25a. Rüyalara daha başka, üçlü, beşli vb sınıflamalar da uygulanır, ama bütün bu sınıflamaların genel yapısı bu iki kutbu korur. Üçlü sınıflamalarda Allah'tan gelenlerle Şeytan'dan gelenler arasına yerleştirilen rüyaların nefse atfedilmesi, S. Ateş'in belirttiği gibi (s. 70) çağımızın

bilinçdışı anlayışına benzerlik gösterir. Benzeri bir görüş Hıristiyan düşüncesinde de, en azından ikinci yüzyılda yazan Tertullianus'tan yakınçağ Avrupası'na kadar geçerlidir. George Calofonos, “Dream Interpretation: A Byzantinist Superstition?” *Byzantine and Modern Greek Studies*, 9 (1985): 215-20. On yedinci yüzyıl hatırat yazarlarından İngiliz rahip George Fox, rüyaları üçe ayırır: Şehevî, şeytanî ve Tanrı'nın insanla musahabeleri. Zikreden: Alan MacFarlane, *The Family Life of Ralph Josselin, a Seventeenth-Century Clergyman: an essay in histarical anthropology* (New York, Londra, 1977), s. 183. Krş. hadis: “*rüya-i mû’min, kelamdur ki kul anunla düşde Rabbiyle söyleşür*.” Zikreden: Ahmed Vecdî, 25b. Hıristiyanlığa dayalı kültür geleneklerinde şeytanî düşler çok daha ciddiye alınır, zira Hıristiyan geleneklerinde genellikle Şeytan çok daha ciddiye alınır. Bu konuya ışık tutan gözlemler için bkz. Hüsrev Hatemi, *Yozlaşmadan Uzlaşmak* (İstanbul: Dergâh, 1988), s. 74-5.

{236} A. Vecdî, 25b.

{237} A.g.y., 27a.

{238} A.g.y., 25b.

{239} El-Nâbulsî, s. 17.

{240} A. Vecdî, 27b.

{241} Malinowski’nin Kuzey Amerika yerlilerinden dinlediği düşleri ele alırken geliştirdiği resmi (“official”) ve serbest (“free”) rüyalar sınıflaması için, bkz. *Sex and Repression in Savage Society* (New York, 1955), s. 89-90 (Türkçesi: *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*, çev. H. Portakal, İstanbul: Kabalcı, 1989).

{242} Eflatun ve Çinli Daoist düşünür Cuang Tzu'nun çoktan ortaya attıkları, daha yakın zamanlarda Descartes'ın modern Batılı düşünceye mal ettiği, kabaca özetlersek “şu anda rüya görüyor olmadığım nereden belli?” sorusu başta olmak üzere rüya olgusunun uyandırdığı felsefi soruların, yirminci yüzyıl analitik felsefe geleneği içinde irdelenmesi için bkz. *Philosophical Essays on Dreaming*, C. E. M. Dunlop, haz. (Londra, 1977).

{243} A.g.y., 24a-b.

{244} Bu konuda bkz. W. D. O'Flaherty, “Inside and Outside the Mouth of God: The Boundary between Myth and Reality”, *Daedalus*, 109(1980):93-125.

{245} *Kitab-i Menâmât*, Nuruosmaniye Ktp., yazma no. 2599. Bizanslıların rüya anlayışındaki koşutluklar için bkz. *A History of Private Life*, I. cilt, Paul Veyne, haz., İng. çev. A. Goldhammer (Cambridge, ABD, 1987) içinde, s. 553641 arasında Evelyne Patlagean'ın Bizans'a ilişkin yazısı, s. 624-5.

{246} Bkz. bir önceki not. Türk edebiyat tarihinin büyük ustası Sayın Orhan Şaik Gökyay'ın bir makalesi (“Rüyalar Üzerine”, *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, 4. cilt, Ankara, 1982) sayesinde haberdar olduğumuz bu kitabın dışında, III. Murad'ın rüyalarının izi çeşitli tarihi kaynaklara düşmüştür; mesela, Mustafa Ali'nin *Künhü’l-ahbâr*'ında, Mahmud Hüdâ'î Efendi'nin *Mektûbat*'ında, hatta bir Avrupalının, Reinhold Lübenau'nun seyahatnamesinde (Reisebeschreibung, 1:263) örnekler bulmak mümkün.

{247} Antik çağda Yunanlıların bu konulardaki inanışları ve rüya metafiziğinin değişik bazı kültürlerdeki ortak yanları için bkz. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951) , 4. bölüm. Daldianus Artemidorus, *The Oneirocritica*, İng. çev. R. J. White (Ann Arbor, 1971). Kitabın Grek bilim ve felsefe eserlerini Arapçaya aktarma hareketinin öncülerinden Huneyn bin İshak (ö. 873) tarafından yapılmış çevirisi de yayımlanmıştır: *Toufic Fahd, Le Livre des songes* (Şam, 1964). Bu kitabın girişinde ve von Grunebaum ile Caillois'nın editörlüğünü yaptıkları *Dream and Human Societies*'deki yazısında (“The Dream in Medieval Islamic Society”, s. 351-63) Fahd, Osmanlı-

öncesi Arap tabir edebiyatının ayrıntılı bir dökümünü yapar. Kültürel sürekliliklerden söz etmişken, bu son sözü geçen kitap üzerine bir gözlemimizi ifade etmeden geçemeyeceğiz: Şarkiyatçıların en büyük grubu oluşturduğu böylesine hacimli kültürlerarası bir çalışmada, klasik Şarkiyatçılıkta sık sık karşılaştığımız üzere, Osmanlılar neredeyse tümden unutulmuşlardır. Oysa, Fahd'ın nefis araştırmasının dipnotlarına bakılırsa, başta Huneyn bin Ishak'ın çevirisinin tek nüshası olmak üzere, klasik Arap tabirnamelerinin çoğu, çeşitli Türkçe çevirilerle birlikte, İstanbul kütüphanelerindedir. Osmanlı kütüphanelerinin, İslam medeniyetinin (ve aynı zamanda bir ölçüde antik çağ eserlerinin) korunması ve yaşatılmasındaki rolleri depolamaktan öte olmuş olsa gerek.

{248} Jacques Le Goff, "Les rêves dans la culture et la psychologie collective de I'Occident médiéval", *Scolies*, 1(1971): 123-30. Bu ve benzeri veriler ekseninde, Peter Brown, İslam bilimlerinin de etkisiyle, on ikinci yüzyılda cılız da olsa fark edilir bir "natüralizm"den söz eder, "Society and the Supernatural: A Medieval Change", *Daedalus*, 104(1975): 133-51.

{249} *Künh*, Nuruosmaniye 3409, 292a-293a.

{250} A.g.y., 417a-419a. Kânûnî'nin önemli bir rol oynadığı bu rüya konusunda bkz. Kafadar, "The Myth of the Golden Age: the Image of Sultan Süleymân the Magnificent in Ottoman Historical Consciousness", H. İnalcık ve C. Kafadar, haz., *The Age of Sultan Süleyman: Proceedings of the Chicago and Princeton Conferences* (İstanbul: ISIS, 1992). Gerek bu rüya, gerekse Alî'nin genel olarak tasavvuf konusundaki tavırları için, bkz. Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Histarian Mustafa Âlî* (1541-1600) (Princeton, 1986), s. 150-1, 135-6. Âlî'nin hayatına ve eserlerine bir bütün olarak bakan Fleischer'in güzel bir "kariyerizm" örneği olarak gösterdiği gibi (s. 74), Âlî daha önce Şeyh Şüca'yı şarlatanlık suçlamalarına karşı savunarak ona yanaşmaya çalışmış ama yüz bulamamıştır.

{251} Calofonos, a.g.m.

{252} TSK, B304, 6b. Bu çok kullanılan şaheserin daha hâlâ sağlam bir metninin yayımlanmamış olmasının, dolayısıyla Abdülhamid devrinde yayımlanmaya başlanan matbu metnin, hatta matbu metne dayanan çeşitli sadeleştirmelerin, araştırmacılar tarafından çokça kullanılır olmasının sakıncalarına bizden önce işaret eden çeşitli tarihçiler gibi biz de burada değinmek istiyoruz: Matbu metin (s. 28) "istihâre" sözcüğünü atlar; sadeleştirmeler arasında filolojik hassasiyeti güçlü olan Nihal Atsız'ınki bile, gerek bu sözcüğü, gerek "uyku ile uyanıklık arasında" belirlemesini, gerekse "aile ve üstad kahırlarından kurtulma" motifini metne almaz. Bu metnin ilk yayımlanışından bugüne kadar geçen zamanda merhum Yücel Dağlı ve Yapı Kredi Yayınları sayesinde bu boşluk dolduruldu.

{253} Tarihî metinlerde geçen rüya anlatılarının edebî tahliline ilginç bir örnek olarak, Fedwa Malti-Douglas'ın körlerle ilgili bir Memluk tezkiresini incelediği çalışmasına bakılabilir: "Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice", *Studia Islamica*, 51(1980):137-62.

{254} Peter Burke, "L'histoire sociale des rêves", *Annales* ESC, 28(1973): 329-42. Ayrıca, bkz. A. MacFarlane, *a.g.y.*, 183-7.

{255} Mehmed Gülşenî, *Külliyât-i Hazret-i Hüdâ'i* (İstanbul, H. 1338-40), s.9. Gerçi Mahmud Hüdâ'î Efendi zeki bir buluşla bu rüyayı hayra yorar: Sultanın sırtı toprağa değer, toprak kuvvettir, demek ki... Ama, sultanın ömrü boyu kaynaklara izi düşen rüyalarıyla ilgili haberlere bakacak olursak, şeyhin çabaları ne olursa olsun, başta dedesi olmak üzere atalarının şanına yakışacak bir hükümdar olamama kaygısı, III. Murad'ı uykularında bile pek rahat bırakmamıştır.

{256} Atsız'ın (*İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası*, İstanbul, 1967) yalnız İstanbul'da iki yüzden fazla nüshasını belirlediği bu tefsir ve önemi için bkz. Abdullah Aydemir,

Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1968).

{257} Metni okumamda yardımını esirgemeyen Sayın Prof. Gönül Tekin'in işaret ettiği gibi, birinci mısra çok yaygın olarak zikredilen, "eğer sen olmasaydın eflaki yaratmazdım" mealindeki bir hadis-i kudsîye telmihde bulunur: "Levlâke levlâke lemâ halaktu el-eflâk". Bkz. A. S. Levend, *Divan Edebiyatı* (İstanbul: Enderun, 3. basım, 1980), s. 104-5.

{258} Bu konuda, evliliğe yönlendirilen çeşitli hadislere rağmen mutasavvıflar arasında süregiden tartışmalar için, bkz. Smith, *a.g.y.*, 165-71. Birçok evlenme teklifini reddeden Rabia Hatun'un kendi tavrı için, s. 10-3. Yukarıda sözü geçen Cihânârâ Begüm de hiç evlenmemiştir.

{259} K. Shepherd, *A Sufî Matriarch: Hazrat Babajan* (Cambridge, İng. 1985), s. 30-1.

{260} "Platonik evlilik" örnekleri için bkz. Smith, s. 140-1 ve 156-7.

{261} Rabia Hatun'un asırlar boyu değişik İslami toplumlarda, hatta Avrupa'da örnek/model gösterilmesi konusunda bkz. Schimmel, Smith'in kitabına giriş yazısı, s. xxvii-xxviii ve xxxiii.

{262} Hatun'un bu konuda fazla ileri gitmiş olabileceğine dair kaygısı ilk mektubunda açıkça ifade edildiği gibi, daha sonra da aklına takıldığı bir rüyasından anlaşılıyor: Bu rüyada Muslihüddin Efendi görünerek "*Veli Dede'nin elinden seni biz aldık*" der ve Hatun'un şeyh değiştirmesinin iradesi dışında gerçekleştiğini vurgular. Asiye Hatun'un, bu kaygıyı tarikatnamelerde okuduklarından yola çıkarak duyduğunu söylemesi yersiz değildir. Müritler arasında şeyh değiştirme dürtüsü ve şeyhler arasında bunu engelleme ya da sınırlama arzusu, herhalde tarikat hayatında hiç olmadığı düşünülemeyecek gerginlik unsurlarından biri olmalı. On dokuzuncu yüzyılın başlarında Yahya Efendi zaviyesi türbedarı olan Şeyh Mehmed Nuri, müritleri "kırk senedir basiretim feth olmadı" diye şeyh değiştirmeye yeltenmemeleri, ancak kendi şeyhleri buna gerek görür ve izin verirse böyle bir hareketin uygun olacağı konusunda uyarır: "yohsa şeyhi tecdîd etmekle füyûzât-ı ilâhiyye teceddüd bulmaz." Bkz. TSK, Y. Y. 1162, l5b.

{263} *El*, "*Khalwatiyya*" maddesi.

{264} Halvetîliğin çeşitli kollarıyla özellikle 18. yüzyılda Makedonya'da yayılma tablosunu çizen G. Palikruseva'ya göre, 1685'te ölen Karabaş Ali Efendi'den gelen Karabaşî kolunun Üsküp dahil birçok Makedonya şehrine yerleşmesi 18. yüzyıldadır; "Derviskiot red Halveti vo Makedonya" *Zbornik na Stipskiot Naraden Muzej* I (1958-9: 105-19, bkz. s. 111-2. (Sırpçadan sözlü olarak çeviren Dr. Dariusz Kolodziejczyk'e teşekkür ederim.) Karabaş Ali Efendi konusunda H. J. Kissling birbiriyle çelişen bilgiler veriyor: Bir yazısında *Sicilli-i 'Osmani*'ye dayanarak 1685'te öldüğünü yazıyor; bkz. "Şa'bân Velî und die Şa'bânijje", *Serta Monacensia: Fransız Babinger zum 15. Januar 1951 als Fetsgruss Dargebracht*, haz. Kissling ve A. Schmans (Leiden, 1952), 86-109. Ama burada (s. 109) Kissling, Ali Efendi'nin aynı zamanda Şaban Veli'nin öğrencisi olduğunu söylüyor ki Şaban Veli 976/1569'da ölmüş olduğuna göre Karabaş hakkındaki bu iki veriden birinin yanlış olması gerekiyor. Kissling'in bu konudaki notlarında bir karışma olmuş galiba: Ayvansarayî'yi tanık göstererek Karabaş Ali Efendi'nin Üsküdar Mehmet Paşa Camii'nde şeyh olduğunu yazıyor, ama zikrettiği yerde (*Hadikatü'l-cevâmi'*, İstanbul, H. 1281, I:193) Üsküdar'daki (Rum) Mehmed Paşa Camii değil, Kadırga'daki (Sokullu) Mehmed Paşa Camii anlatılıyor ve sadece 1691'de posta geçen Karabaşzade Mustafa Manevî Efendi'den söz ediliyor (s. 194). Üstelik yine Kissling, bir başka yazısında Ali Karabaş'ın ölüm tarihi olarak bir soru işaretiyle 1598'i veriyor; "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 103 (1953), s. 285. Bu bilgi doğru olsaydı, Karabaşîlik Üsküp'e Asiye Hatun'un zamanında ulaşmış olabilirdi. Ama en güvenilir biyografi Şeyhî'deki (a.g.y., 1: 581-2 ve 51) olsa gerek: Kastamonu'da Şaban Veli zaviyesinde seccadenişin olan Çorumlu İsmail

Efendi'den (ö. 1640) feyiz alan Karabaş Ali, 1669'da Üsküdar'a gelip önce Rum Mehmed Paşa sonra da Atik Valide Camilerinde şeyh olmuş, bir ara Limni'ye sürülmüş, hac dönüşü Mısır'da 1685'te ölmüştür.

{265} Metni okurken karşılaştığım güçlükler konusunda yardımlannı esirgemeyen Sayın Orhan Şaik Gökyay, Gönül Tekin, Şinasi Tekin ve Andreas Tietze’ye ne kadar teşekkür etsem azdır. Yine de metni tümüyle müphem ve yanlış okumalardan kurtaramadıysam, kabahat bunca himmetten yararlanmasını bilmeyen bu aceminindir.